عبد الجواد ياسين

السلطة في الإسلام

العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ



المركز الثقافي العربي

السلطة في الإسلام

العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ

* السلطة في الإسلام

* تأليف: المستشار عبد الجواد ياسين

* الطبعة الأولى، 1998

* الناشر: المركز الثقافي العربي

العنوان:

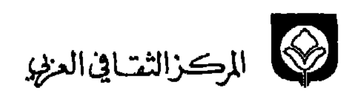
□ الدار البيضاء/ ● 42 الشارع الملكي (الأحباس) * فاكس /305726/ * هاتف/ 303339 - 307651/.
● 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.
* ص.ب/ 113-5158/ * هاتف/ 352826 - 343701/ * فاكس/ 00961-1-343701/.

السلطة في الإسلام

العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ

المستشار
عبد الجواد ياسين



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

- ١ -

في دراسة سابقة لنا عن تطور الفكر السياسي لدى المسلمين بفعل عوامل التغريب(١)، وقفت فيما يشبه الإكتشاف أمام الحقيقة التالية، وهي أن أُصول الخلل في تاريخ الأُمة الإسلامية، ترجع إلى بدايات سابقة على الحقبة الغربية بأمد غير قصير. وأقول فيما يشبه الإكتشاف لأن هذه الحقيقة رغم قدمها، ولفرط انشغالنا بنقد الحضارة الغربية(٢)، بدت لنا وكأنما نراها لأول مرة.

ولئن كان الانشغال بنقد الحضارة الغربية أمراً مفهوماً بل وضرورياً، بحكم علاقَتَيّ الجوار والجدل التاريخيتين بينها وبين الإسلام، على مستوى الفكر النظري كما على مستوى التاريخ السياسي، فإن غير المفهوم حقاً هو الانشغال به عن المكمن الحقيقي للخلل، أعني عن تاريخنا الذّاتي ذاته.

لقد جاء الغرب في مطلع القرن الماضي، بعد أن كانت الأُمة قد تهيأت لاستقباله طويلاً بكل أسباب الوهن والموات. كانت دفقة الحيوية الهائلة والعريضة التي انبثقت من ينابيع النصر الأُولى قد تمَّ سحقها إلى حد بعيد تحت مطارق الإستبداد والقهر، وكانت شريعة التوحيد الصافية والبسيطة المستمدة أساساً من النص الخالص، قد شابها كدر كثيف من أو شاب الوضعية البشرية، فتضاءلت منها مساحة الحق خلف ركام من الروايات والخزعبلات والصوفية وأقوال الرجال. وكانت مفردات كثيرة من مباهج القيم العليا كالحرية والعدالة والعلم والحضارة وحمل أمانة الخير إلى هذه البشرية، قد خَفُتَ وهجها في ذاكرة الوعي العام. وعموماً كان «التاريخ» أعني «منظومة الفقه الفكرية» التي أفرزها

---

(١) عبد الجواد يسن - تطور الفكر السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر - بحث في بدايات التوجه الغربي - المعهد الإسلامي - لندن - ١٩٨٧.

(٢) TALAL ASAD. Genealogies of religion, discipline end reosons of power in Christionity and Islom. The Jhonsons Hopkins University Press, Baltimore and London, 1993. P 2,3,4.

بشكل مباشر وغير مباشر قهر الأنظمة الحاكمة، قد فرغ من تشكيل البنية العقلنفسية للأُمة وصياغتها وتلوينها بألوان الطيف السبعة التي يجب أن تصدر عن القهر.

وإذا كان التاريخ هو «مفتاح» العقل، فإن «السلطة» هي مفتاح التاريخ.

وتلك من وجهة نظرنا حقيقة مطلقة في تاريخ البشرية، ولكنها تتجلى كأوضح ما تكون، عبر تاريخ الإسلام بوجه خاص، حيث لعبت السلطة ـ بشكل مباشر في بعض الأحيان ـ دوراً جبروتياً طاغياً في تشكيل العقل، لا أقول العقل السياسي الإسلامي فحسب، بل العقل الجمعي الإسلامي العام. وفي هذا الإطار يمكن النظر إلى ما يقدمه هذا البحث من أُطروحات حول إشكالية السلطة، هذه الاشكالية التي تكمن في رأينا خلف معظم المعضلات التي تثخن جسد الحضارة الإسلامية بالجراح، على مستوى العقيدة والفكر والعلم، والسياسة والاقتصاد والاجتماع، بل وعلى مستوى السيكولوجيا واللغة والفن والجمال.

لقد فعلت السلطة كثيراً في التاريخ، وفعل التاريخ كثيراً في العقل، وبشكل مباشر وغير مباشر، صار العقل المسلم أسيراً للفعلين كليهما، لفعل السلطة في التاريخ أي لـ «تاريخ السلطة»، ولفعل التاريخ في العقل أي لـ «سلطة التاريخ». فأما «تاريخ السلطة» فقد أورث هذا العقل خضوعاً شبه كُلّي «للحكومة» بالمعنى المطلق. وأما «سلطة التاريخ» فقد أورثته خضوعاً شبه كُلّي «للماضي» بالمعنى المطلق كذلك.

ويدور البحث في هذه الدراسة بوجه عام حول هاتين القضيتين: «تاريخ السلطة» و «سلطة التاريخ» من حيث علاقة كل منهما بالعقل المسلم.

على أن نقطة البدء التي ينطلق منها. سوف تنصب بوجه خاص. على «الشق الشكلي» من السلطة، باعتباره، فيما يخص الإسلام، الشق الإشكالي منها. وذلك أن الشق الموضوعي من السلطة، لا يمثل في نظرنا إشكالية إسلامية بالمعنى النظري الدقيق، إذ ليست القضية في الحقيقة، ولم تكن قط، هي أن يحكم الإسلام أو لا يحكم، فذلك تحصيل حاصل لحقائق الإسلام الثابتة في النص والتاريخ على السواء. فكلاهما يؤكد أن الإسلام بالدرجة الأُولى، وبحكم التعريف، هو منهاج موضوعي واسع لحكم الحياة.

غير أننا نعترف من جانبنا بأن التاريخ السياسي للمسلمين من ناحية، والطرح الراهن للإسلاميين من ناحية أُخرى، ـ وهما ناحيتان متلازمتان تلازم العلة بالمعلول كما ستحاول أن تثبت هذه الدراسة ـ قد فشلا معاً في إبراز هذه الحقيقة وتقديمها على الوجه الصحيح، وذلك بسبب فشلهما في عرض الوجه الحقيقي للإسلام، ذلك الذي يقدمه النص الخالص بريئاً من بصمة الجغرافيا والتاريخ، فإذا كان الإسلام حقاً هو المنهاج الموضوعي الواسع لحكم الحياة، فإن سؤالاً لا بد أن يُثار على النحو التالي: أي إسلام ذلك الذي يمثل هذا

المنهاج. هل هو إسلام الوحي المبني على النص الخالص، حيث تتسع دائرة المباح، وتتقلص دائرة الإلزام، ويرتفع سقف التكاليف فوق فضاء واسع من الحرية وإحترام العقل الإنساني، دون أن ينقص ذلك من حرارة الإيمان شيئاً؟ أم هو إسلام الفقه الذي تقدمه المنظومة السلفية مبنياً على التاريخ حيث تنقبض دائرة المباح، وتتسع دائرة الإلزام، ويتسع التوجس من العقل والحرية، دون أن يزيد ذلك من حرارة الإيمان شيئاً؟.

ولأن هذا الطرح الأخير للإسلام هو الذي يقدم اليوم إلى العالم، فمن واجبنا أن نعترف الآن بشيء من الإعذار بل ومن التقدير، حيال المخاوف التي تبديها قوى مختلفة حول قضية الإسلام ونظام الحكم في الدولة، لأن من شأن هذا النظام في الحقيقة أن يثير جملة من التداعيات المستهجنة، التي تستحضر معاني القهر والإستبداد ونفي العقل والحرية.

ومع ذلك فحين نعيد طرح المسألة في نطاق الإسلام الصحيح، أعني إسلام النص المجرد عن التاريخ، فسوف تبقى حقيقة الطابع السياسي الاجتماعي للإسلام، حقيقة علمية ومطلقة، بمعنى أن قراءة منهجية تحليلية للإسلام في نصوصه وتاريخه، لا بد وأن تقود إلى التسليم بها من حيث الثبوت بغض النظر بعد ذلك عن كيفية التعامل معها بالرفض أو القبول وفقاً للموقف الأيديولوجي السيكولوجي المسبق من قضية الإيمان في ذاته.

إن العلاقة بين المجتمع والدين في مفهوم الإسلام. هي علاقة الواقع بمنهاج ممارسته. وليست صلة إحتواء عكسية بين كل وواحد من أجزائه كما هو شأنها في التصور العلماني الذي يصر - في أحسن الفروض - على النظر إلى الدين بحسبانه شأناً جزئياً مفرداً، يشكل ضمن شؤون جزئية ومفردة أُخرى سياق الحياة في المجتمع. ومن هنا فليس من قبيل الإحتجاج على العلمانية بمحل النزاع القول بأنه إذا كانت وظيفة السلطة مطلقاً هي ممارسة الحكم في مجتمع ما بمنهاج ما فإن وظيفتها في المجتمع المسلم هي ممارسة الحكم بمنهاج الإسلام. ذلك المنهاج الإنساني الفسيح، الذي تشكل دائرة المباح الشق الأكبر من مساحته الكلية.

ولذلك فإن هذا الجدل لم يثر في تاريخ الإسلام - رغم كل شيء - قبل تبلور التيار العلماني في المشرق تابعاً لمثيله الغربي ومردداً لمقولاته، على الرغم من أن العلمانية الغربية ذاتها وهي الأصل، لا تتنكر - في بعض الأحيان - لحقيقة الطابع السياسي البارز في الإسلام منذ حركته الأُولى ومن خلال نصوصه، مدركة في ذلك لطبيعة الفروق الجوهرية بين الإسلام وتاريخه من ناحية، والمسيحية الغربية وتاريخها من ناحية أُخرى. لقد لاحظ «هيجل» في أوائل القرن التاسع عشر أن «الديانة التي أقامها المسيح كانت ديانة فردية صرفة، في حين أنه لا يمكن للحقيقة المقدسة أن تبقى محبوسة في أعماق الضمير، بل لا

بد أن تخرج إلى عالم الوجود الخارجي لكي تستوعب كل شيء في الحياة. وأي دين لا ينجح في إستيعاب المظهر الجماعي للوجود البشري لن يكون من شأنه سوى أن يولد ضرباً من الإنقسام في صميم الضمير الفردي»[٣]. ويؤكد هيجل أن التاريخ السياسي للمسيحية يقوم على «الطلاق بين الدين من جهة والحياة من جهة أُخرى، وكأن ليس ثمة صلة على الإطلاق بين المتناهي واللامتناهي أو بين الأرض والسماء»[٤].

ولأن هيجل، الذي لم يتصل بالإسلام بالقدر الكافي أو بالشكل العلمي، كان ينظر إلى العالم من خلال العقل والتاريخ الغربيين، ويظهر إحتراماً كبيراً للفلسفة اليونانية، فقد وجد في وثنية اليونان القديمة مثالاً «للدين» الذي يشمل شتى مظاهر الحياة. على خلاف برنارد لويس الذي يرى هذا المثال في الإسلام مقرراً «أنه لم تنشأ أمام محمد وأصحابه مشكلة الإختيار بين الله وقيصر. ذلك الفخ الذي لم يقع به المسيح، وإنما وقع في حبائله كثير من المسيحيين. ففي الإسلام لا يوجد قيصر بل الله وحده. وكان محمد رسوله الذي يعلم ويحكم باسمه. فقد كانت السلطة نفسها الصادرة عن المصدر نفسه تدعم الرسول في كلتا المهمتين» مهمة الدين والدولة «وكان الوحي ذاته يقدم محتوى الأُولى وأساس الثانية.. فالواقع أنه لم يكن يوجد في المفهوم الإسلامي مقابل حقيقي لمثل تلك الأضداد: ديني ودنيوي، روحي وزمني، كهنوتي وعلماني. ولم يظهر مثل هذا التضاد إلاً بعد وقت طويل جداً حين استحدثت كلمات جديدة للتعبير عن مفاهيم جديدة»[٥].

أما العلمانية التابعة فقد راحت تخلط بين المسيحية الغربية وبين الإسلام، شاهرة في وجه الثاني الأسلحة نفسها التي شهرت في وجه الأُولى، من غير إدراك أو من غير اعتبار لتخالف المفاهيم فيما يتعلق بمعنى الدين ووظيفته الاجتماعية. ومن غير إدراك كذلك فيما يبدو أو من غير اعتبار للمعطيات الزمنية والجغرافية التي لابست على نحو مختلف، تشكل التاريخ السياسي في كل من المسيحية الغربية والإسلام. إذ بينما كان الإسلام قد اتخذ منذ البداية شكل الدولة ومارس السلطة تحت رايته الذاتية. نجد المسيحية، على خلاف ذلك، قد تكونت كما يقول برتراند باديه «خارج الهياكل الإمبراطورية لفترة امتدت إلى أكثر من ثلاثة قرون. ثم اندمجت فيما بعد مع هذه الهياكل، الأمر الذي سرعان ما تعرض للخطر بسبب تدهور الإمبراطورية وتحلل النظام السياسي تحت تأثير الغزوات البربرية ونمو نظام الإقطاع. لقد دفعت العديد من المجازفات منذ وقت مبكر للغاية مسيحية العصور القديمة

---

(٣) د. ذكريا إبراهيم ـ هيجل أو المثالية المطلقة ـ مكتبة مصر ـ القاهرة ـ ص ٤٠.

(٤) المرجع السابق ـ ص ٣٩.

(٥) شاخت وبوزورث ـ تراث الإسلام ـ ترجمة عالم المعرفة ـ الفصل الرابع الذي حررة برنارد لويس تحت عنوان «السياسية والحرب» ـ ص ٢٣٠، ٢٣٣.

والوسطى إلى تبني ذاتها كمجال مستقل للسلطة، وإلى أن تتصور عملها على أنه تنظيم يهدف إلى الدفاع عن إستقلالها وسلامتها ومواقع قوتها، وبعبارة أُخرى إلى تعاقب مساعيها، وفقاً للظروف، نحو الهيمنة أو نحو مقاومة الحكام الطموحين. وهما نمطان من العمل ينتميان إلى مدلول واحد أدى إلى ترسيخ النظام السياسي خارج حدود النظام الديني»(٦).

أما الإسلام فلم تكن له قط كنيسة. أعني أنه لم يكن له «وجود» مفارق للدولة سابق عليها. كما أن «الدولة» ذاتها لم يكن لها «وجود» سابق على الإسلام. لقد نشأ الإسلام ودولته دفعة واحدة معاً. على خلاف العلاقة بين المسيحية من جهة، ودولتها الرومانية من جهة أُخرى(٧). فقد كانت الدولة الرومانية قائمة قبل المسيحية بزمن بعيد، كما كانت المسيحية ـ ممثلة في الكنيسة ـ قائمة قبل تنصر الدولة الرومانية رسمياً بما يقرب من أربعة قرون. فعلى الرغم من اعتراف قسطنطين بالمسيحية في أوائل القرن الرابع، فقد ظلت الوثنية دين الدولة الرسمي حتى سنة ٣٩١ عندما تمَّ إقرار المسيحية باعتبارها الديانة الرسمية على يد ثيودوسيوس.

إن ذلك يعني أن عملية الإندماج التي تمت بين المسيحية والدولة الرومانية في القرن الرابع الميلادي، إنما كانت تتم بين مؤسستين كاملتين تتمتع كل منهما في مواجهة الأُخرى بكيان ذاتي مستقل. الأمر الذي ظل يصبغ بصبغته الإزدواجية تاريخ العلاقة بين الكنيسة والدولة بامتداد العصور الوسطى الأُوروبية وحتى عصر النهضة، ليس فقط في الجانب الغربي من الإمبراطورية بل وأيضاً في الجانب الشرقي البيزنطي حيث كانت مظاهر الإزدواجية بين الدولة والكنيسة أقل حدة وأخف ظهوراً.

ومن ثم، فإذا كان الفكر السياسي الروماني قد أبدى تأففاً من فكرة استقلال الكنيسة ككيان داخل الدولة، أو دولة داخل دولة، بحكم تراثه التقليدي الطويل عبر العصرين الجمهوري والإمبراطوري، حيث كانت الشؤون الوثنية تدار على يد موظفين حكوميين باعتبارها جزءاً من أعمال الدولة فقد كانت الكنيسة من جانبها ترفض فكرة الخضوع الكامل للدولة مما وضع كُلاً من الكنيسة والدولة أمام وضعية جديدة وفريدة بالنسبة لكل منهما. وهي الوضعية التي فرضت على الطرفين مقولة تقسيم العالم بين الرب وبين القيصر، منذ وقت مبكر من تاريخ المسيحية السياسي ففي أعقاب مجمع ميلانو سنة ٣٥٥ كتب

---

(٦) برتراند باديه ـ الدولتان. السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام ـ ترجمة لطيف فرج ـ دار الفكر للدراسات والنشر ـ القاهرة ـ باريس ـ سنة ١٩٩٢. وايضاً المركز الثقافي العربي ـ بيروت

(٧) انظر مزيداً من التفصيل في: - KALIM SIDDIQUI, Beyond the Muslimanation States the open press limitrd, thg muslim Institute, London, 1980, p. 5,6.

هومسيوس إلى الإمبراطور قسطنطيوس قائلاً: «لا تقحم نفسك في المسائل الكنسية، لا تصدر إلينا أوامر هي من صميم شؤوننا، بل لتتعلمها أنت منا. وكما أن الذي يسلبك هذه الإمبراطورية يصنع الشر في عيني الرب فلتخش أنت أيضاً التدخل في شؤون الكنيسة حتى لا تأتي بذلك شيئاً إداً. مكتوب (أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، ومن ثم فليس من حقنا أن نمارس حكم الدنيا، وليس من حقك أيها السيد أن تحرق البخور»[(٨)].

ومع أن التعبير بـ «حرق البخور» في رسالة هومسيوس، هو ضرب من الإشارة الرمزية أو المجاز المرسل، فإن به دلالة لا تخفى على الطابع «الطقوسيّ» الظاهر، للمسيحية الرومانية، كما تبلورت في القرن الرابع، إمتداداً لمقولات بولس، وهو طابع مناقض بغير شك، لطبيعة الإسلام بنفورها الفطري المعروف، من تراث الوثنية كله بأسراره وطلاسمه وكهانته وطقوسة، الأمر الذي يعد إمتداداً للطبيعة العقلانية الاجتماعية الشاملة للإسلام.

وكما وقعت العلمانية التابعة في ذلك الخلط بين المسيحية الغربية والإسلام فقد وقعت من ناحية أُخرى، في خلط مزدوج على النحو التالي:

أوّلاً: حين خلطت في خصوص الإسلام بين «النص» و «التاريخ». فاعتمدت في خدمة دعواها على نقد التاريخ السياسي للمسلمين، الذي هو في حقيقته ليس مرادفاً موضوعياً للإسلام. لأن الإسلام في نهاية الأمر ليس شيئاً آخر غير النص.

ثانياً: حين خلطت في خصوص السلطة بين «الشكل» و «الموضوع» فأسقطت الأدلة النصية والتاريخية التي تنفي الإلزام بشكل معين من أشكال السلطة، على منهاج السلطة الموضوعي ذاته. فإنتقلت بذلك من القول «بعدم وجوب الشكل» إلى القول «بعدم وجوب المنهاج» أو «عدم وجود المنهاج».

ولذلك فحين نعود هنا لنؤكد أن الشق الموضوعي في مسألة السلطة ليس شقاً إشكالياً على المستوى النظري بوجه خاص، فبذلك نعني أن الطرح العلماني الراهن ـ رغم تفهمنا لمخاوفه ـ لا يشكل تحدياً حقيقياً في مواجهة الفكر الإسلامي المعاصر، متى أمكن عرض الإسلام في هذه القضية على وجهها الصحيح. بما يقتضيه ذلك من فك الإلتباس بين المحيط الموضوعي الذي كان من شأنه إفراز الإشكالية في الغرب المسيحي والمحيط الموضوعي الآخر الذي نقلت إليه الإشكالية في نطاق الإسلام. وهو ما تناولناه بالتفصيل في كتاب سابق. وبما يقتضيه كذلك من فك الإشتباك بين إلزامية النص وإلزامية التاريخ من جهة، وبين وضعية الشكل ووضعية المنهاج من جهة ثانية وهو ما يعرض له هذا الكتاب بالتفصيل.

---

(٨) رأفت عبد الحميد ـ الكنيسة والدولة ـ دار المعارف ـ ج ٤ ـ ١٩٨٢ ـ ص ١٤٦.

ولأن العقل الإسلامي بشقيه السلفي والراهن، (وهما في الحقيقة عقل طولي واحد) يشارك العقل العلماني، خطأ الخلط بين النص والتاريخ من جهة، وبين الشكل والموضوع من جهة أُخرى، وإن اختلفت المنطلقات والنوايا ومن ثم النهايات والنتائج، فمعنى ذلك أن عملية المراجعة التصحيحية التي يزمع هذا البحث القيام بها سوف تتم في مواجهة العقلين جميعاً. العقل الإسلامي الذي تعد هذه الدراسة أُطروحة نقدية حول تاريخه. وكذلك العقل العلماني الذي وإن لم يكن موضوعنا المحوري في هذا البحث إلاَّ أن له حضوراً مفروضاً بحكم الموضوع.

ومع ذلك فلسنا نريد لهذا الكتاب أن يكون مجابهة سجالية أو مناظرة حجاجية مع أي من الطرفين، وإن كان سيبدو كذلك في بعض الأحيان، وبسبب الغرض التصحيحي ذاته. وإنما نريد لهذه الدراسة، قدر استطاعتنا، أن تقدم في موضوع السلطة وعلاقتها بالعقل المسلم «بحثاً علمياً» بالمعنى الموضوعي المنهجي الدقيق.

ـ ٢ ـ

«هل في الإسلام أحكام ملزمة، تعين شكل الحكومة، أو تشير إلى هيكل النظام السياسي في الدولة؟». هذا هو السؤال الذي تنعقد له الصدارة، ضمن أسئلة أُخرى عن تكوين السلطة من الناحية العضوية ظلت منذ نشأتها تشير إلى الطابع الإشكالي للمسألة، ولا تزال حتى اليوم معلقة بغير جواب. وهو سؤال ـ كما تدل صيغته الإجمالية ـ محوري ومركب، لا سبيل إلى كلمة سواء فيه، حتى ينضبط لدينا على نحو محدد: مفهوم الإسلام، ومفهوم الإلزام، ومفهوم الشكل.

أولاً: مفهوم الإسلام:

ما الإسلام الذي نبحث عن أحكام ملزمة فيه؟.

هل هو إسلام «النص» أم هو إسلام «التاريخ».

وذلك أن فجوة الفصام التي وقعت بين النص والتاريخ ـ كما سوف تثبت هذه الدراسة ـ بلغت من العمق والطول مبلغ الحديث عن إسلامين إثنين. أولهما: إسلام «النص» الثابت بالوحي كتاباً أو سنة، وهو دون غيره مقصودنا بالإسلام في منطوق التساؤل المطروح. وثانيهما: إسلام الواقع التاريخي المتمثل أولاً في أنظمة الحكم المتعاقبة، التي قامت على أرض الإسلام وإنتسبت إليه عادة ـ مع إستثناءات طفيفة ـ لا بسبب من التمثل الموضوعي لقيمه ومبادئه، وإنما بسبب من الراية الإسمية التي ظلت مرفوعة به ردحاً من الزمن. والمتمثل كذلك في قواعد الفقه الاجتهادية التي تصح نسبتها إلى أصحابها، ولا

يحظر إسنادها إلى تراث الأُمة ومحيطها الحضاري العام، وليس لها بعد ذلك أن تكون مصدراً أبدياً متمتعاً بقداسة الوحي أو فرضية النصوص. لاسيما وأن هذه القواعد لم تكن في معظمها أكثر من إنعكاس لاحق على الواقع الذي فرضه الحكام، معبرة عنه وشارحة له. وإنها غالباً ما اكتفت حياله بمهمة الشرح والتبرير، وتقاعست عن سائر وظائفها التي تؤهلها لسبق الواقع وتوجيهه، وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر. وأنها تتحمل بسبب ذلك كله جانباً من تبعة المسؤلية عن ذلك الخلل المبكر والمزمن الذي منيت به هذه الأُمة في صميمها من قديمها.

ومن ثم فإن هذه الأنظمة التاريخية وتلك «القواعد الاجتهادية» لن تكون فقط خارج نطاق النموذج الإلزامي الآمر الذي نبحث فيه عن بغيتنا، وإنما يمكن لها ـ كما سنرى ـ أن تقف بدورها أمام هذا النموذج موقف المحاكمة والإتهام.

لقد اختلط التاريخ بالنصوص، واختلط الفقه بالشريعة، وعم الخلط جميع الأطراف بما في ذلك إسلاميون مجتهدون ينتمون بالميلاد إلى العقل الجمعي المسلم الذي شكله التاريخ بأكثر مما صاغه النص، انتهى بهم موقفهم إلى الدفاع عما حسبوه «نظام الحكم» الثابت أو الملزم في الإسلام[٩]. وبما في ذلك أيضاً علمانيون مجترئون ممن ترجع خصومتهم للفكرة لأسباب قبل/ فقهية تنتمي بالأساس إلى نطاق الأيديولوجيا، يبدأ موقفهم من إصطياد العورات والسوءات ـ وما أكثرها في مستنقع التاريخ ـ ثم تقديمها على أنها «نظام الحكم» الذي أنتجه الإسلام.

إن المسألة في إيجاز هي أن النصوص تلزم بينما التاريخ لا يلزم. وفك الإشتباك بينهما غرض رئيسي من أغراض هذه الدراسة. فما الإلزام.

ـ ٣ ـ

ثانياً: مفهوم الإلزام:

إذا كنا قد إنتهينا في الفقرة السابقة ـ بإستخدام التفرقة الإجرائية بين النص والتاريخ ـ إلى أن الحجية في الإسلام ليست في شيء سوى «النص». فسوف نكون في حاجة إلى أداة إجرائية أُخرى نستخدمها في التعامل مع النص ذاته لنفرق داخله بين الملزم وغير

---

(٩) انظر على سبيل المثال ـ محمد ضياء الدين الريس ـ الإسلام والخلافة في العصر الحديث. وأيضاً جمال عبد الهادي ـ استخلاف أبي بكر الصديق ـ دار الوفاء ـ المنصورة ١٩٨٦. وعبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي ـ الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة. وانظر أيضاً جمال أحمد السيد جاد المراكبي ـ الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة.

الملزم. وهي عملية الضبط المنهاجية التي نشير إليها «بمفهوم الإلزام». ويعد مفهوم الإلزام في نظرنا حجر الزاوية في بناء العملية التشريعية والفقهية بوجه عام، إذ أن موضوعها هو «الحكم» ووظيفتها هي بيان التكليف. ومع ذلك فسوف نرى عبر هذه الفصول، كيف أن هذا المفهوم لم يحظ بالقدر اللازم من الحضور والاحتفاء في «الحس» الفقهي السلفي، لا سيما في الممارسة التطبيقية أعني في الفقه الفرعي، وبوجه خاص في قضية السلطة، مما ترك بصماته بالضرورة على العقل الجمعي المسلم في شتى مناحيه (باعتبار أن هذا العقل الأخير هو بالدرجة الأُولى عقل فقهي تربى بصفة أساسية على يد المنظومة الفقهية المتوارثة منذ عصر التدوين، مما حدا بالبعض إلى وصف الحضارة الإسلامية في مجموعها بأنها حضارة «فقه»، في مقابل ما توصف به الحضارة اليونانية بأنها حضارة «عقل»، والحضارة الغربية المعاصرة بأنها حضارة «علم وتقنية». وهو ما سوف يتجلى بالقطع في نوع من أنواع الإهتزاز المنطقي قد يصل إلى حد التناقض في أبنية الفقه المطروحة داخلياً وخارجياً، نتيجة لتذبذب الحكم وتردده بين الوجوب والإباحة بشقيها من ناحية، أو بين الحرمة والإباحة بشقيها كذلك من ناحية أُخرى. وهي الحالة التي تنشأ بالضرورة عن غياب «الضبط» وتعبر عن نفسها بأعراض مرضية من التسيب والسيولة العقلية تسمح للشيء كما تسمح لنقيضه أن يكون «حكم الإسلام» في المسألة. سواء كان ملزماً أو غير ملزم.

إن الحكم الملزم في صيغة مُحْكَمة، هو الحكم الوارد في «النصوص» أي في الكتاب والسنة «الصحيحة»[١٠] على وجه الجزم بالوجوب أو الحرمة بالمعنى الأُصولي المعروف، دون غيرهما من دلالات الندب أو الكراهة أي الحكم الذي ورد «بأمر» جازم يترتب على تركه الإثم، أو جاء «بنهي» جازم يترتب على فعله الإثم وما عدا ذلك فهو واقع حتماً في دائرة المباح.

وعمدتنا في بيان ذلك، بعد الدليل الكلي المستمد من قوانين العقل، ومن أُسس التوحيد القاضية بأن التشريع منحصر في الله تعالى، هو نص صحيح صريح للنبي ﷺ يقول «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما إستطعتم، وما نهيتكم عن شيء فدعوه.»[١١].

ونحن نوافق ابن حزم على قوله بأن هذا الحديث «جمع جميع أحكام الدين أولها عن آخرها، ففيه أن ما سكت عنه فلم يؤمر به ولا نهي عنه فهو مباح، وليس حراماً ولا فرضاً فالشريعة كلها إما فرض يعصى من تركه، وإما حرام يعصى من فعله، وإما مباح لا يعصى

(١٠) يلزم التنبيه هنا إلى أن لنا على المفهوم التقليدي «للسنة الصحيحة» تحفظات رئيسية سوف تحظى بتفصيل واسع في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(١١) رواه مسلم ـ وانظر ابن حزم ـ المحلى ـ دار الفكر ـ ج ١ ـ ص ٦٤.

من فعله ولا من تركه. وهذا المباح ينقسم ثلاثة أقسام: إما مندوب إليه يؤجر من فعله ولا يعصى من تركه. وإما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصى من فعله، وإما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه، ولا يعصى من فعله ولا من تركه. قال عزَّ وجلَّ: ﴿**خلق لكم ما في الأرض جميعاً**﴾ وقال: ﴿**وقد فصل لكم ما حرم عليكم**﴾. فصح أن كل شيء حلال إلاَّ ما فصل تحريمه في القرآن والسنة»[١٢].

ونتعمد هنا ذكر ابن حزم والإقتباس عنه، لأنه يمثل في نظرنا نموذجاً إستثنائياً وراقياً لحالة القدرة في العقل المسلم على النفاذ من سلطان السلفية التاريخية، التي زاحمت «النص» في كثير من صلاحياته، وقدر لها بعد ذلك أن تشكل البنية الفقهية للعقل الإسلامي، بكاملها على وجه التقريب. فلقد جاء ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ بعد إكتمال المنظومة الفكرية الفقهية لهذه السلفية وواستتباب سلطانها. والأمر الذي فعله ابن حزم، واستحق من أجله موقعه الذي نرشحه له في العقل المسلم، هو تأكيده الحاسم على ما نسميه بـ «مفهوم الإلزام» والدور الذي تلعبه فيه «دائرة المباح.».

وإذا كان مفهوم الإلزام يعني أن الحجية في الإسلام ليست في شيء سوى «النص الخالص» كتاباً أو سنة. وأن «الإلزامية» في النص الخالص ليست في شيء سوى الأمر الجازم أو النهى الجازم وجوباً أو حرمة، وأن عدم النص هو في ذاته «نص» بالإحالة على دائرة المباح، فإن ذلك يؤدي بالضرورة إلى القول بأن الأحكام في الإسلام لا تخرج عن دائرتين اثنتين. دائرة المباح أولاً ودائرة الإلزام ثانياً، وبقدر ما تضيق الثانية تتسع الأولى، وبقدر ما تتسع تضيق.

وتدلنا النصوص على أن توسيع دائرة الإلزام، ليس من مقصودات الشريعة. بل إن العكس هو الصحيح. بمعنى أن الشريعة تقصد إلى توسيع دائرة المباح، وتشدد النكير على من يضيقها، وهذا حديث النبي ﷺ في الصحيحين «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يحرم عليهم، فحرم عليهم من أجل مسألته». لأن في هذا التحريم تضييقاً لدائرة المباح أو دائرة الرحمة على حد تعبير النبي ﷺ في قوله: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نيسان فلا تبحثوا عنها»[١٣].

وإذن فقد كانت اثرة المباح عرضه للإفتئات والتقليص، حتى في عصر الرسالة، عصر نزول الوحى وتكوّن الشريعة، وهو ما تشعرنا به النصوص التي أوردناها آنفاً من خلال

---

(١٢) ابن حزم ـ المرجع السابق ـ ص ٦٢. وانظر أيضاً الإحكام في أُصول الأحكام ـ ج ١.

(١٣) انظر الشاطبي ـ الموافقات في أُصول الشريعة ـ تحقيق عبد الله دراز ـ ج ١ ـ ص ١٦٢. وفيه تخريج الحديث في التيسير عن الشيخين وأبي داود.

الصيغ المغلظة للتحذير من «كثرة سؤالهم». وقد كان في وجود النبي ﷺ ما يكفل ضبط المسألة ووضعها في نصابها، مما يؤدي بالضرورة إلى القول بأن «فاعلية» هذه النصوص وتحذيراتها، منصرفة في الحقيقة إلى العصور التالية. وسوف نرى في الفصل التالي، كيف تمَّ الإفتئات على دائرة المباح على يد العقلية الفقهية التي أنتجتها تلك العصور التالية، حيث تعاملت معها متقمصة دور المشرع والمالك، (أو هذا على الأقل ما أُضفي عليها فيها بعد) فعكفت عليها تملؤها بركامات من الأحكام بطريقة تعادل من الناحية الموضوعية طريقة «كثرة السؤال» التي إستهجنها الإسلام، وتنتج في النهاية نتائجها ذاتها في تقليص الدائرة. وعندما تمَّ «تدوين» هذه الأحكام، كان أن جاورت «النص الخالص» واكتسبت مع الصيرورة التاريخية، وبسبب من هذا الجوار، قبساً من إلزامية النص، بل وأضحت مرجعية شبه مستقلة، تبرر، في بعض الأحيان، الخروج على إلزامية النص ذاتها، ولتوضيح ذلك والبرهنة عليه، نشير سريعاً إلى موقف الفقه السلفي في مجموعه، من قضية رئيسية من قضايا السلطة، متعلقة بالحاكم. هل يجب عزله للفسق أو للظلم أو الفساد؟. لنرى التيار الأساسي من مدرسة الحديث بقيادة الحنابلة يقرر أنه لا يجب خلعه سواء أكان الفسق «متعلقاً بأفعال الجوارح وهو ارتكاب المحظورات» كأخذ الأموال، وضرب الأبشار، وتعطيل الحدود «أو كان متعلقاً بالإعتقاد»[١٤]. وهذا نص منقول عن أبي يعلى من رؤوس الحنابلة، ونرى الأشاعرة يقولون على لسان الباقلاني: «إن حدوث الفسق في الإمام بعد العقد له لا يوجب خلعه، وإن كان مما لو حدث عند ابتداء العقد لبطل العقد له»[١٥]. ثم نرى النسفي وهو من الماترتدية، يقرر في صراحة مدهشة أن الحاكم «لا ينعزل بالفسق أي بالخروج من طاعة الله تعالى، والجور أي الظلم على عباد الله تعالى، لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأُمراء بعد الخلفاء الراشدين. و «السلف» كانوا ينقادون لهم، ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم ولا يرون الخروج عليهم»[١٦].

وهذا تفسير غريب، يرتد كما هو واضح إلى مرجعية التاريخ بطرفيها: الأنظمة الحاكمة والقواعد الفقهية. حيث يصبح «السلف» (وهو تعبير غامض يحتاج إلى الضبط والتحديد كما سنرى في موضع لاحق) مصدراً للتشريع بما يخالف الشريعة. ففعل «السلف» المتمثل هنا في الإنقياد للأنظمة الفاسدة هو «دليل» الحكم بجواز ذلك الإنقياد. ومعنى ذلك ـ وهو مكمن الخطر ـ أننا بإزاء «حكم» ينتمي إلى دائرة التشريع والفقه، بما

---

(١٤) أبو يعلى الفراء ـ الأحكام السلطانية ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ ١٩٨٣ ـ ص ٢٠.
(١٥) الباقلاني ـ أبو بكر محمد بن الطيب ـ التمهيد ـ المكتبة الشرقية ـ ١٩٥٧ ـ ص ١٦٨.
(١٦) شرح العقائد النسفية ـ التفتازاني ـ ص ٤٤٨.

في ذلك إيحاءات النسب إلى الشريعة، وإمتداد الأثر في الزمان. ولسنا بإزاء «رأي» يدخل في نطاق التحليل والفكر مما قد ينتمي إلى علم السياسة أو علم الاجتماع أو علم التاريخ. أو يدخل في إطار التفسير لضرورة واقعية محصورة في زمانها.

ونحن في ذلك حيال حالة ينتقل فيها الحكم على يد الفقه السلفي من «دائرة الإلزام» إلى «دائرة المباح»، إنصياعاً لمرجعية التاريخ. مما قد يستدعى الإشارة إلى الحالة العكسية، حيث ينتقل الحكم من «دائرة المباح» إلى «دائرة الإلزام». ونستمد المثال هنا من نص للقاضي عبد الجبار، وهو من المعتزلة الذين ـ وفقاً لمنهجهم العقلي وخياراتهم الفكرية بما في ذلك احتفالهم بفكرة الحرية ـ كان ينتظر منهم مزيد من الاحتفاء بمفهوم الإلزام ومنهجية الضبط بوجه عام. حين يعرض لقضية جواز خلع الحاكم من غير حدث أي من غير فسق أو عجز. مما يمكن على هامشه أن نثير السؤال التالي: هل يجوز أن تحدد للحكم فترة زمنية بعينها، كأربع سنوات أو خمس أو غيرها، بحيث تنقضي مدة الحكم بعدها بصرف النظر عن أداء الحاكم خلالها من حيث العدالة والقدرة. حين يعرض القاضي عبد الجبار لهذه المسألة يقول بأن الشرع قد «أوجب» (ولاحظ التعبير بالوجوب) في الإمام أنه لا يخلع إلاَّ عن فسق. فلقد «ثبت بالشرع في الإمامة أن الخلع والإزالة لا تجوز من غير حدث. وأن خلعه لا يجوز مع السلامة. لإجماعهم على ذلك»[١٧].

ونذكر قبل أن نناقش هذا الرأي للقاضي عبد الجبار، أنه لا يعبر به عن مذهب المعتزلة فحسب بل عن تيار الفقه السلفي في مجمله فهو رأي مدرسة الحديث[١٨]، ورأى الأشاعرة[١٩]. والسؤال هو: من أين أتى هذا «الوجوب»؟ هل من أمر جازم أو نهي جازم ثابت في الكتاب أو السنة؟ يقدم القاضي دليله على النحو التالي: «لأنهم اختلفوا في أيام عثمان على قولين لا ثالث لهما. إما من يقول أنه أحدث ما يوجب خلعه. وإما من يقول لم يحدث حدثاً فلا يجوز خلعه. فما خرج من هذين القولين فهو باطل باتفاق»[٢٠].

ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا النص من ناحية المنطق البرهاني المحض. وإلاَّ فإننا لا نسلم له بالنتيجة التي رتبها على المقدمتين. إذ ليس يلزم ـ حتى مع التسليم بمرجعية التاريخ ـ من ثبوت انحصار الخلاف في فريقين، بطلان القول بثالثهما. لانعدام الدليل على ذلك في النص أو في برهان العقل. والسؤال هو عن «أيام عثمان» هل يصح لها أن تصير

---

(١٧) القاضي عبد الجبار بن أحمد ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل ـ ج ٢ ـ ق ١ ـ ص ٣٠٥. وما بعدها.

(١٨) أبو يعلى ـ المرجع السابق ـ ص ٢١٣.

(١٩) الباقلاني ـ المرجع السابق ـ ص ١٧٩.

(٢٠) عبد الجبار ـ المرجع السابق ـ نفس الموضع.

«مصدراً للتشريع» يلزمنا إلى درجة «الوجوب»؟. ومن أُولئك الذين «اختلفوا أيام عثمان»؟ هل هم متشرعون في دائرة المباح لزمانهم وأُمتهم، وهذا مفهوم مقبول. أم هم مشرِّعون للأمة على امتداد آجالها وأجيالها على وجه الحتم والإلزام. فمن أعطاهم هذا الحق، ومن وهبهم العصمة، وعلمهم غيب الزمان؟ ثم أن «أيام عثمان» هي النموذج المثالي الأول في تاريخ المسلمين، لحالة الفرقة والاختلاف، ببصمتها التي ما تزال بارزة في عقل الأمة وبنيتها الفكرية، بعد أن فرغت من عملها على مستوى الجغرافيا والتاريخ السياسيين. هنا ينتقل الحكم على يد الفقه السلفي (بمعناه الزمني لأننا نخرج المعتزلة من السلفية بالمعنى الإصطلاحي كما سنبين لاحقاً) من «دائرة المباح» حيث لا نص يمنع من خلع الحاكم مع السلامة بما في ذلك إنهاء حكمه بشكل دوري بتحديد مدة الولاية، إلى «دائرة الإلزام» حيث يحظر علينا ذلك، لا لشيء إلاً لأن الفريقين (الذين في أحدهما قتلة عثمان وفي الآخر مروان بن الحكم) اقتصروا في خلافهم على قولين وليس على ثلاثة أقوال.

والآن ومن خلال هذا الضبط التمثيلي المجمل «لمفهوم الإلزام»، تبرز على الفور أهمية، «الحضور الدائم» الذي ينبغي أن يكون له في محيط العملية التشريعية. كما يبرز حجم الخطر الذي ينشأ عن ضعف الإحساس به على مستوى «الشعور الفقهي» مما يؤدي إلى تداخل الدائرتين (المباح والإلزام) والخلط بينهما، أو النقل من إحداهما إلى الأُخرى، ويكون غالباً على حساب دائرة المباح بحكم أنها الدائرة الخالية. لا سيما في قضية كالتي نحن بصددها، قضية «نظام الحكم» بسبب أنها تقع في معظمها داخل دائرة المباح من جهة، وبحكم ما تنطوي عليه من مقابلة ضرورية، صريحة أو ضمنية، لفكرة الحرية من جهة أخرى.

إن الأمر ـ ونحن نتحدث هنا عن الخطر الناجم عن إغفال الضبط ـ لا يعبر عن كماليات ميتافيزيقية يُراد إشباعها. بل عن ضروريات عقلية يستحيل إهمالها. وأخطر ما فيه، هو تعلقه بمقتضى التوحيد الإسلامي ذاته، لأنه حين ينتقل الحكم من «دائرة المباح» إلى «دائرة الإلزام» أو من «دائرة الإلزام إلى دائرة المباح» فمعنى ذلك أن غير الله تعالىٰ هو الذي يلزم، وهو الذي يبيح. أضف إلى ذلك، هاجس الخوف المزمن على «دائرة الحرية». تلك التي طال هتكها، على يد الأنظمة الحاكمة، منذ البواكير الأُولى وحتى اليوم، وطال إهمالها، علي يد العقل الفقهى السلفى في مجموعه، فلم توضع بعد في موضعها الصحيح من سلم الأولوية في الإسلام، على مستوى السياسة أو مستوى العقل جميعاً.

ولذلك فقد آثرنا، قبل المضي قدماً في قضية السلطة، أن نؤكد على الأهمية الإجرائية لمفهوم الإلزام. باعتباره الأداة المنهاجية الرئيسية. التي سوف تصاحبنا، صراحة وضمناً، وبتفصيل أكبر، على طول فصول هذه الدراسة.

ـ ٤ ـ

ثالثاً: مفهوم الشكل:

تنبع أهمية التفرقة بين «الهيكل الشكلي» للسلطة، وبين «المحتوى الموضوعي» لها ـ في خصوص هذه الدراسة ـ من أن لكل منهما طبيعته الخاصة من حيث العلاقة بالنصوص. فبينما أسهبت النصوص كثيراً فيما يتعلق بمضمون الحكم ومنهاجه. بحيث يمكن القول بأن النصوص في مجموعها هي «مضمون الحكم ومنهاجه»، فإن لها خطة أخرى فيما يتصل بشكل الحكومة وتركيبها، هي الإكثار من السكوت. الذي هو بذاته في خطة النصوص «نص» بالإحالة على دائرة المباح.

ولقد ترتب على ذلك ـ كما أشرنا من قبل ـ أن صار الهيكل الشكلي للسلطة كجزء من دائرة المباح، عرضة لتيارات الفقه المتوالية التي تراكمت على هذه الدائرة إبان عصر التدوين وما بعده، حتى كادت أن تملأها. وهو ما أدى إلى نتائج خاطئة ناجمة عن تكريس الخلط بين الشكل والموضوع، سواء في تصور العقل الإسلامي المعاصر، أو في تعمد الفكر العلماني المخاصم.

وسوف نرى في الفصول التالية، ومن خلال النظر في مصطلح «الخلافة» كيف يخلط العقل الإسلامي المعاصر بين «المحتوى الموضوعي» للخلافة الذي يعني في الإسلام وجوب أن تنشأ حكومة تمارس الحكم بمنهاج الإسلام، وبين «نسق شكلي» بعينه يمكن أن تتمثل فيه تلك الحكومة.

إذ الخلافة «كمحتوى موضوعي» وبغض النظر عن إلزامية الإسم، هي فريضة لازمة بنصوص الإسلام. أما الخلافة «كنسق شكلي» فلا وجود لها في نصوص الإسلام. ولا وجود لها كذلك في تاريخه. لأن الذي أفرزه التاريخ في الحقيقة لم يكن «نسقاً شكلياً» واحداً ومضطرداً، بل «أنساقاً» متعددة ومختلفة في الجملة والتفصيل.

وسوف نرى كذلك، كيف أن الفكر العلماني المخاصم، يُمارس الخلط بطريقة عكسية فبينما يسقط العقل الإسلامي إلزامية المضمون على النسق الشكلي، فينتقل من القول بفرضية المنهاج إلى القول بفرضية «النظام» الذي يتصور وجوده في التاريخ. نجد الفكر العلماني يسقط الأدلة النافية لنسق شكلي معين على إلزامية المضمون ذاتها. فينتقل من القول بعدم وجود نسق شكلي معين إلى القول بعدم وجود منهاج ملزم. فإذا الأول يخلط بين «وجوب المضمون ووجوب الشكل» والثاني يخلط بين «عدم وجوب الشكل وعدم وجوب المضمون».

ومن هذه الزاوية بوجه خاص، أردنا التأكيد على أهمية التفرقة بين الشكل والمضمون، وفيما سواها فلن نتكلف الفصل بينهما تكلفاً. لأننا ندرك أن الجدل سنة في

علاقة الأشياء بالأشياء. وأن العلاقة بين الشكل والمضمون ـ لا سيما في هذه القضية ـ إنما هي علاقة جدلية قوامها التأثير والتأثر المتبادلان ولذلك فإن دراسة جادة عن شكل السلطة في الإسلام ليس بوسعها أن تغض الطرف عن طبيعة المجتمع المسلم ـ أو الذي يُراد له أن يكون كذلك ـ في خصوصياته الأساسية بما ينبني عليها من الأُصول، وما يتفرع عنها من الغايات، وما ينبثق منها من المصالح. وكذلك من حيث أساس الانتماء المعتمد لديه لكيان الجامعة السياسية، وموقع الإنسان الفرد منها وضماناته في مواجهة الحيف المتوقع من قبل السلطة، وما يتصل بذلك كله من الحس والتذوق والمزاج.

ـ ٥ ـ

والآن. وفي ضوء هذا الضبط لمفهوم كل من الإسلام والإلزام والشكل، يمكن لنا أن نعيد صياغة السؤال الذي طرحناه في المرة الأُولى على النحو التالي: هل في نصوص القرآن أو السنة، أجوبة آمرة على أسئلة من قبيل الآتي: من الحاكم؟ وكيف يسند إليه منصب الحكم؟. هل سُمِّي في النصوص إلى آخر الزمان كما تذهب إلى ذلك ميثولوجيا الشعية؟ أم أن اختياره من صلاحية الأُمة؟ وإن كان كذلك فمن من الأُمة يختار، كلها أم بعضها، ومن الأمة؟ ثم من هذا البعض؟ وكيف يسمى؟ ثم كيف يختار؟ وإلى متى تسري صلاحية الإختيار؟ هل إلى الأبد. كما تذهب إلى ذلك مدارس الفقه السلفي في مجموعه؟ أم من الممكن تحديدها بمدة زمنية بعينها، كمذهب المدارس المعاصرة في الفقه الدستوري؟.

وهذه موجة من الأسئلة لها في مجموعها مذاق التاريخ. أعني أنها تدور حول «الحاكم». حيث هو و «الحكومة» شيء واحد. ولسنا نشير بذلك إلى حقيقة السمت الإستبدادي المعروف، فذلك صحيح لا نقصده في هذا الموضع، وإنما نشير به إلى الطابع «المصمت» لبنية السلطة واستغراق «الحاكم الفرد» لها. فبنيان السلطة الذي يتوزع في الدولة الحديثة بين عدد من المؤسسات، يتجمع كله في منصب واحد، أو حول منصب واحد، هو منصب الحاكم الفرد، وبالتالي في شخص الحاكم الفرد. وهو ما يفتح الباب أمام موجة أُخرى من الأسئلة، لها مذاق مختلف، عن هذه المؤسسات أو الأجهزة. هل يمكن لها أن تجد مكاناً في نسق إسلامي للحكم؟ هل يمكن أن تنشأ مثل هذه «المؤسسات» متمتعة بكينونة مستقلة مستمدة من خارج سلطة الرئيس الحاكم. بحيث يكون لها أن تمارس أدواراً محددة أُخرى إلى جانب دوره في عملية الحكم، بما يجعلها جزءاً أصيلاً من بنيان الحكومة لا مجرد تابع في حاشية الحاكم. وإن كان الأمر كذلك، فما هي هذه المؤسسات؟ وما علاقة كل منها بالأُخرى، وما علاقتها بالحاكم الرئيس.

وإذا كنا قد طرحنا هذه الأسئلة ـ على خلاف سابقتها ـ بصيغة ذات طابع إستئذاني (هل يمكن لها أن تجد مكاناً؟) فإن لذلك ما يبرره. ليس فقط في رسوخ الطابع الشمولي المصمت للحكومة، كما يعبر عنه تاريخ الأنظمة السياسية، وبالتبعية تاريخ الفقه السياسي. حيث لم تعرف مثل هذه المؤسسات (وذلك بغض النظر عن بعض التخريجات المفتعلة التي تمارس قراءة التاريخ بأثر رجعي فتعيد توصيف الماضي ليتم تسكينه على بند من بنود الحاضر، أو بالعكس) ليس في ذلك فحسب، وإنما لأسباب تتعلق بسيكولوجيا العقل الإسلامي المعاصر، الذي يُعاني مما يمكن أن نطلق عليه «عقدة توجس» حيال «العصر». الذي ينظر إليه من منطلق «عقدة أُخرى» على أنه مرادف موضوعي للحضارة المنتصرة، أي للحضارة الغربية.

لقد سكت القرآن والسنة ـ فيما تزعم هذه الدراسة ـ عن تناول هاتين الموجتين من الأسئلة مما يعني أن السلطة في الإسلام لم تتشكل من خلال النص، وإنما تشكلت من خلال التاريخ. ليس ذلك فحسب بل إن تاريخ السلطة من خلال «التنصيص السياسي» قد لعب دوراً جزئياً في تشكيل النص.

ومن ثم فإن الدور الطاغي الذي لعبه التاريخ السياسي في تشكيل العقل المسلم لا يتأتى فحسب من جهة تنحية النص بل أيضاً من جهة المساهمة في إنشائه وتكوينه. وهو ما يضعنا أمام ضرب من التداخل العضوى المعقد بين النص والتاريخ في خصوص مسألة السلطة وعلاقاتها بهذا العقل. ويفرض على منهج البحث أن يتم من خلال القراءة المزدوجة للنص والتاريخ كل منهما على ضوء الآخر. وهو المنهج الوحيد الذي يمكن أن يمدنا بأدوات الفهم الصحيح للنص والتاريخ كليهما، فضلاً عن أن يمدنا بآلة نقدية بالغة الكفاءة في مجال الثبوت النصي ذاته.

فمنذ دونت النصوص، لا سيما السنة، في كُتب مستقلة كمتون سردية صرف، بغير إشارة إلى سياقات الواقع التي كانت تلابسها في لحظات التلقي الأُولى أو في ظروف التدوين المتأخرة، والعقل الإسلامي يتعاطاها ككائنات تشريعية مطلقة وكاملة الكينونة ليست في حاجة إلى مساعدة خارجية حتى تعمل وتنتج وهو ما ظل يؤدي إلى التعثر في فجوات منطقية تحول باستمرار دون الوصول إلى فهم كامل للنصوص سواء في ذاتها أو في علاقاتها البينية. لقد قرأنا بعض الأحاديث في كُتب السنة الصرف فلم نفهمها فلما قرأناها في كتب التاريخ فهمناها. وكذلك فقد قرأنا بعض الأحاديث في كُتب السنة الصرف فقبلناها ثم قرأناها في كُتب التاريخ فلم نقبلها.

لقراءة السلطة في النص على ضوء التاريخ سوف نخصص القسم الأول من هذا الكتاب.

ولقراءة السلطة في التاريخ على ضوء النص سوف نخصص القسم الثاني منه.

مدخل

قراءة في الجدل مع التاريخ

إذا كان موضوعنا في هذا القسم هو قراءة النص على ضوء التاريخ. فسوف تبرز على الفور مشكلة أولية مبعثها الحقيقة التالية، والتي سنسميها مبدئياً بحقيقة «الميلاد المزدوج» للنص. وهي الحقيقة التي تصدق أكثر ما تصدق، على النصوص المتعلقة بموضوع هذا الكتاب، أي بقضية السلطة، والتي سنشير إليها من الآن فصاعداً باسم «النصوص السياسية».

لتوضيح هذه الحقيقة ـ وحديثنا مقتصر هنا مؤقتاً على السنة ـ نشير إلى أن الدارس المؤرخ للنص الإسلامي، سوف يقف حتماً، فيما يتعلق بالميلاد أو الثبوت، ليس حيال لحظة نصية واحدة، وإنما حيال لحظتين نصيتين اثنتين. الأُولىٰ: لحظة التلقى الأول أو النزول والثانية: لحظة التدوين النهائي المنظم، التي جاءت بعد اللحظة الأُولى بنحو قرن أو يزيد، ثم استغرقت بعد ذلك حتى اكتملت نحو هذه المدة بل يزيد. كان النبي ﷺ قد نهى عن كتابة السنة. وهو نهي له دلالته. وذلك على خلاف القرآن، الذي كان يكتب لدى نزوله أوّلاً بأوّل. ومن ثم، وباستثناءات قليلة وغير منظمة، لم تكتب السنة قولية أو فعلية في لحظة التلقي الأُولى، وإنما تأخر ذلك إلى وقت لاحق. أو بمعنى أدق إلى أوقات لاحقة، متقطعة أو متتابعة، كانت الأحداث فيها تجري والدول تتعاقب، والأنظمة الحاكمة تتبدل، والفرق السياسية تتناحر والفرق الكلامية تتجادل، والمذاهب الفقهية تتفاصل. وإذا كل دولة وكل فرقة وكل نظام وكل مذهب يستخدم الحديث ويطلبه، وإذا الطلب في النهاية على الحديث ـ فيما هو ثابت بغير جدال ـ وقد زاد على المعروض منه. وإذا «المنطقة السياسية» من السنة، كما سنرى، بوجه خاص، وقد صارت مجالاً مستباحاً للعبث، بالتوليد وبالتأويل على السواء. وإذا كنا في هذا الصدد، لا ننكر بعض الجهود النظرية التي يقدمها لنا علم الحديث، من خلال بعض الأدوات النقدية التي استخدمها في وزن «الأسانيد» واختبارها، والوصول من ثم إلى درجة «ما» من تنقية السنة وتبويبها. إلاّ أننا نتحفظ على هذه الحقيقة بملاحظتين. أولاهما هي أننا نرى في نشوء هذا العلم ذاته دليلاً على وجود هذه الحالة التي استوجبت النشوء، أعني حالة الطلب المتزايد على الحديث

بشكل مبالغ فيه، مما لا بد أن يترجم إلى زيادة في العرض. وهي النتيجة التي يحذر منها عمر بن الخطاب قبل تفشيها على نطاق واسع، بعدة عشرات من السنين. فلقد روى عنه في وصيته التي شيع بها وفداً له إلى الكوفة قوله «أقلوا الرواية عن رسول الله ﷺ، وأنا شريككم»[1]. بل لقد رُوي عنه حبس ثلاثة من الصحابة بسبب الإكثار من الحديث[2]. ولذلك فنحن نفهم قول أبي هريرة «لو كنت أحدث في زمان عمر كما أُحدثكم لضربني»[3]. والسؤال هو كيف يترجم الطلب المتزايد على السنة إلى زيادة في المعروض من الحديث؟ وجواب ذلك في فعل التاريخ، الذي أظهر من خلال العملية التدوينية، جرأة بالغة في التعامل مع النص، لا تزال بسطوتها، مبصومة في العقل المسلم حتى اليوم.

أما الملاحظة الثانية، فنشير بها إلى الفجوة الفاصلة الشهيرة بين النظرية والتطبيق، كسلوك إنساني خالد، لنتساءل عن المبادىء النظرية والأدوات النقدية لعلم الحديث، هل استطاعت أن تحول بين التاريخ، أعني بين الأنظمة الحاكمة والفرق الموازية لها فكرياً وسياسيّاً، وبين العبث بالسنة إنشاءً وتأويلاً؟ إن ذلك هو الوجه الأول من السؤال. أما الوجه الآخر فهو: هل يمكن تبرئة العملية التدوينية في مجملها من تهمة «الانتقائية»؟ وبصيغة أُخرى هل تمت عملية التدوين بواسطة «يد» محايدة مستقلة أو مفارقة للتيارات المختلفة المشار إليها. أم أن هذه «اليد» التي اضطلعت بمهمة التدوين، كانت في ذاتها تياراً من هذه التيارات، ضالعاً في المعترك الشامل بينها على مستوى السياسة والفقه والفكر جميعاً؟.

ربما كان من الواضح أن هذا السؤال بصيغته الثلاثية، ليس سؤالاً استفهامياً بالمعنى الدقيق، فهو يحمل جوابه في صياغته وتركيبه، فضلاً عن سياقه الذي ورد فيه. ولما كان الجواب سلباً أي بالنفي في الأوجه الثلاثة للسؤال، فإن ذلك يضعنا مباشرة أمام الدور الكبير الذي لعبه «عصر التدوين» في النص وفي العقل الإسلامي. وهو ما يقتضي في هذا الموضع، وبالقدر الذي يسمح به هذا المدخل التوقف أمام هذا العصر. وعمليته التدوينية التي أنتجها، للوقوف على طبيعتها وكنهها ومداها وحجمها بوجه عام. هنا وحين نذكر «عصر التدوين» فنحن نشير إلى المفهوم الإصطلاحي، الذي أصبح اليوم معروفاً ومحدداً.

---

(١) ابن ماجه. السنن. جـ ١ ص ٩. وابن سعد الطبقات جـ ٦. ص ٢. وانظر ابن حزم الإحكام في أُصول الأحكام مكتبة عاطف ـ تحقيق محمد أحمد عبد العزيز ـ المجلد الثاني ـ الجزء من ٥: ٨ ـ ص ١٠٧٢ حيث يورد عن السائب بن زيد أنه سمع عمر بن الخطاب يقول «إن حديثكم شر الحديث. إن كلامكم شر الكلام. فإنكم قد حدثتم الناس حتى قيل قال فلان وقال فلان وتترك كتاب الله. من كان منكم قائماً فليقم بكتاب الله وإلاَّ فليجلس».

(٢) الذهبي تذكرة الحفاظ جـ ١ ص ٧.

(٣) الذهبي السابق.

ومن ثم فليس يدخل في مجالنا تلك المحاولات الأُولى لكتابة السنة والأخبار قبل انتصاف القرن الهجري الثاني. ففضلاً عن أنها كانت قليلة محدودة، ومتقطعة مبعثرة، فقد كانت كذلك طبيعية وعفوية وعذراء. وذلك بالنظر إلى الدور الذي ستلعبه الروايات بعد ذلك عن طريق «الصنعة» العقلية الفقهية، في تشكيل بنيان نظري كامل للإسلام، يمثل «النص» فيه واحدة من مفردات التكوين. وليس كل التكوين، كما كان شأن الإسلام منذ بدايته وحتى هذا العصر.

إن العملية التدوينية التي نقصدها، هي تلك العملية الواسعة المنظمة، التي صنعت على عين الأنظمة الحاكمة، ويؤرخ لها غالباً بعهد المنصور العباسي الذي ولّي الخلافة من سنة ١٣٦ هـ حتى سنة ١٥٨ هـ. قال السيوطي نقلاً عن الذهبي «في سنة ثلاث وأربعين ومائة شرع علماء الإسلام في هذا العصر، في تدوين الحديث والفقه والتفسير. فصنف ابن جريج بمكة، ومالك «الموطأ» بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحمّاد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنف ابن إسحاق المغازي، وصنف أبو حنيفة رحمه الله الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنف هشيم والليث وابن لهيعة ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كُتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة»(٤).

واستمرت هذه العملية في طريقها ولا سيما بعد إمدادها على طول رحلتها بذلك الوقود المتواصل من المنبهات الفكرية والحضارية، سواء هذه الموروثة القديمة، التي استفزت من مكانها في البنية العقلية للبلدان المفتوحة (مجوسية ـ مانوية ـ صابئية ـ غنوصية هرمسية ـ أفلاطونية محدثة مشرقية وهيلنيستية) أو تلك الوافدة الجديدة المتمثلة أساساً في منطق أرسطو، والفلسفة اليونانية بوجه عام. وهكذا ما أن انتهى عصر التدوين حتى وجدنا أنفسنا أمام منظومة نظرية كاملة من الرؤى والنظم والمفاهيم، تحاول أن تقدم نفسها، على نحو جدلي واع، كممثل معتمد ووحيد للإسلام. ولقد بات واضحاً، كيف كان العقل الإسلامي وهو ينشيء هذه المنظومة النظرية من خلال التدوين، يقوم بعملية «إعادة بناء» شاملة بكل ما في الكلمة من معاني الصنعة والإنشاء والتركيب والحذف والإضافة. والأمر الجدير بالانتباه في هذا الصدد، هو مناخ الجدل السجالي الصاخب، الذي انبثقت منه هذه المنظومة. نعني بذلك أنها كانت في شق منها على الأقل، استجابة لمبنهات مناقضة داخلية وخارجية سياسية وفكرية، تركت بصماتها عليها بالضرورة. كان هناك الشيعة (إسماعيلية

---

(٤) جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء ـ دار النهضة القاهرة ١٩٧٦، ص ٤١٦.

وإمامية)، وكان هناك الخوارج والمعتزلة والمرجئة والجهمية ثم الأشاعرة والمتصوفة والمتفلسفة، وسائر الفرق التي اكتسبت صفة الإبتداع بميزان لم يظفر قط بإجماع الفرق جميعاً. وذلك فضلاً عن المنبهات الخارجية التي أشرنا إليها آنفاً، والتي تسربت، بحكم الضرورة، إلى هذا المعترك، بشكل أو بآخر، بدرجة أو بأخرى. وإلاّ فهل كنا سنرى نفس المنظومة الراهنة بتفاصيلها كما هي لو أن حركة التاريخ لم تحصل كما حصلت. كيف كانت ستكون هذه المنظومة، لو لم يعرف تاريخ المسلمين، فتنة عثمان، فلم تنشأ الشيعة ولا الخوارج ولا الدولة الأموية ثم العباسية والفاطمية الإسماعيلية هل كنا سنقرأ الكتب نفسها التي نقرأها اليوم في الفقه والكلام والتفسير والحديث والسير والتاريخ. إن هذا هو السؤال الذي يطرحه هذا الكتاب «كفرض تجريبي» قابل الإختبار، من خلال قراءته المرتقبة للنص والتاريخ، كل منهما على ضوء الآخر.

غير أننا سوف نستبق القراءة التفصيلية المرتقبة، لنتمعن قليلاً في هذا الفرض التجريبي، فيما يتعلق بقضية السلطة، ويصير السؤال: هل كانت «نظرية الخلافة» كما قدمتها المنظومة التدوينية، لا سيما بعد الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ، نتاجاً طبيعياً للتعامل مع «النص الخالص». هل كان من الممكن القول بها في صورتها النهائية، يوم وفاة النبي ﷺ. فإذا كان الجواب بالنفي، فمعنى ذلك أن «النص الخالص» لم ينفرد بكتابتها وإنما شاركه التاريخ. يقول ابن خلدون عن الأشعري أنه تكلم في الإمامة «لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية، من قولهم إنها من عقائد الإيمان وأنه يجب على النبي تعيينها»(٥)..

ولقد خرجت النظرية التي أسسها الأشعري عن الخلافة، متأثرة، بغير شك، بالجدل السني الشيعي الذي كان دائراً حينئذاك حول الإمامة. بل إن هذه النظرية لتبدو ـ في فحواها وبدرجة أكبر في صياغتها ـ، كما لو كانت مجموعة من الردود على مقولات الشيعة في الوصية والعصمة، والطعن في أبي بكر وعمر، والخلفاء من بعدهما، باستثناء علي بالطبع. كان الاهتمام منصباً عند الأشعري ـ كرد فعل لطعون الشيعة ـ على الدفاع عن أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية، وتأصيل حكوماتهم على أُسس مستمدة من القرآن والسنة والإجماع والقياس بمنهج من لا يكتفي بإثبات الجواز بل يحاول فرض الإلزامية. وهو ما جعل محاولة الأشعري ـ وقد صارت أسيرة للحزام التاريخي الذي فرضه الجدل مع الخصوم ـ تنضح في مجملها بشيء كثير من التوفيقية والتركيب. تلك إشارة إجمالية سوف تحظى بتفصيل واسع فيما بعد ولذلك نكتفي بها لنعود فنلقي مزيداً من الضوء على اللحظة النصية الثانية.

---

(٥) ابن خلدون ـ المقدمة ـ ج ٣ ص ١٠٤٦.

- ٢ -

هل بات واضحاً أن اللحظة النصية الثانية، في مصطلح هذا الكتاب، هي بعينها عصر التدوين وإذا كان الأمر كذلك. فما أهمية هذا المفهوم بالنسبة لقراءتنا المرتقبة للنص على ضوء التاريخ. لتوضيح ذلك سوف نلجأ إلى المقابلة بين القرآن والسنة. لنرى أن القرآن وإن كان قد تعرض لأشعة التاريخ بدءاً من عصر التدوين، عن طريق التفسير والتأويل، لم يكن الأمر بالنسبة له أمر توليد أو إنشاء. وذلك، نظراً لأنه كان، كما سبق القول قد اكتمل كنص مدون قبل أن يبدأ التاريخ حركته النشطة باسم الإسلام، بما في ذلك العملية التدوينية ذاتها..

أما السنة فقد كانت في شق منها كالقرآن، اقتصر دور العملية التدوينية فيه، على التسجيل والتأويل. أما الشق الثاني، وبوجه خاص تلك المنطقة السياسية، فقد وجدنا أنفسنا حيال عملية توليدية بالمعنى الصحيح. لا نشير بذلك إلى مجرد «الوضع». وإنما نعني العملية البنائية الكاملة، التي تجاوزت التسجيل والتبويب إلى الإنشاء والتركيب، والتي أسفرت عن تدشين «المنظومة الفقهفكرية» الشاملة التي ظلت تقدم بعد ذلك على أنها الممثل الرسمي للإسلام، والتي بلغت في الفقه السياسي بوجه خاص، من المرونة والإتساع حد التوافق باستمرار مع الأنظمة الحاكمة المتعاقبة جميعاً، على اختلاف توجهاتها ونظمها وطرائق وصولها إلى السلطة.

نحن إذن، فيما يتعلق بالقرآن، حيال زمان نصي واحد من حيث الثبوت. ولذلك فإن قراءته على ضوء التاريخ، سوف تعني في هذا الصدد، قراءة محيط موضوعي واحد. هو محيط الملابسات الأُولى للتلقي، بما في ذلك أسباب النزول. وهو ما ينبغي أن يتم من خلال القراءة المتمهلة لدولة النبي ﷺ في المدينة، موضوعة في سياقها التاريخي العام قبلاً وبعداً ومعية وهي التي سنصطلح على تسميتها «بالدولة قبل الأُولى» لأننا ننظر إليها من أحد وجوه النظر على أنها تدخل في نطاق «النص» بقدر ما تدخل في سياق التاريخ.

ولكن القرآن، كما سبق القول، لم ينج من حيث الدلالة الموضوعية، من يد الأنظمة والفرق والمذاهب، بالتفسير والتأويل، الأمر الذي يحتم أن تمتد أعيننا حين قراءة النص القرآني إلى السياق التاريخي الذي نشأت في ظله الأنظمة والفرق والمذاهب، لنقف على الأثر الذي يمكن أن يكون لها، على النص الموضوعي الثابت للقرآن. وهو ما يعنى الوقوف أمام «علم التفسير» الذي كان قد تبلور بهذه الصفة في إتجاهاته المتباينة، قبل انتهاء عصر التدوين.

أما فيما يتعلق بالسنة، لا سيما الأحاديث السياسية، فنحن من حيث الثبوت، حيال زمانين نصيين، (زمن التلقي وزمن التدوين) كلاهما مفترض ومحتمل حتى تتم قراءتهما

على ضوء التاريخين. تاريخ الدولة قبل الأُولى من ناحية، وتاريخ الدول والفرق والمذاهب التي لابست أو فاعلت مرحلة التدوين من ناحية ثانية.

والسؤال الآن هو: كيف نمارس هذه القراءة للنص في التاريخ؟.

هل نملك مفتاحاً لقراءة النص والتاريخ معاً؟ أو بعبارة أُخرى هل للنص بعد التحقق من ثبوته قانون للحركة مع التاريخ. نحن نزعم أن نعم للنص قانون للحركة مع التاريخ، سوف نخصص لمناقشته الفصل الأول من هذا القسم. ثم نعرض في الفصول التالية على ضوئه، لقراءة النص القرآني ومن ثم لقراءة السنة.

الفصـل الأوّل

قـانـون النص

قراءة في العقل الفقهي المسلم

- ١ -

في البدء كان النص.

أعني أنه لم يكن ثمة إسلام قبل النص. أي قبل الوحي الثابت بالكتاب والسنة. ومن هنا كان لا بد أن ينتهي بنا التحليل الأخير، إلى القول بأن الإسلام، ليس شيئاً آخر غير النص. وهو ما يؤدي بدوره إلى القول بأن الحجية في الإسلام، ليست لشيء سوى النص. لقد ظلت هذه الحقيقة الأولية مهيمنة على العقل المسلم، لفترة من الزمن، لم يكن للإسلام فيها سلف ولا تاريخ. كان ذلك في مرحلة التكوين الأُولى، منذ المنشأ وحتى مشارف عصر التدوين. فعلى مدى هذه الحقبة التي لم تدم طويلاً، كانت الحجية منحصرة في الوحي، وبوجه خاص في القرآن. على اعتبار أن السنة في معظمها كانت تطبيقاً عملياً للقرآن، أو شرحاً شفهياً له، ولم يلتفت إليها في الوعي الفقهي، كمصدر كامل الاستقلالية عن القرآن. إلاّ في وقت لاحق، ومن خلال تكوينه عقلية مختلفة، حين بدأت عملية الطلب الواسعة النطاق على الحديث بشكل مقصود ومبالغ فيه أدى فيما بعد إلى ظاهرة التضخم الكمي في الحديث بكل أعراضها الإشكالية على مستوى السند والمتن جميعاً. مما سيكون موضع تفصيل في مكان لاحق.

ولما كانت وظيفة النص هي «العمل» في واقع الحياة. كان من الطبيعي أن ينشأ «الفقه». أي مجموعة الأحكام الناجمة عن احتكاك النص بالواقع. ومن هنا تبدأ الإشكالية التي تشغلنا في هذا الفصل. فلقد حدث أن تراكمت هذه الأحكام، التي ولدت زائدة بعض الشيء عن حاجة الواقع التشريعي إليها ثم وضعت، لا سيما بعد تدوينها، إلى جوار النص، لتكتسب مع مرور الوقت، وبسبب من هذا الجوار أهمية مرجعية في العقل المسلم، ظلت تتزايد باستمرار حتى صارت في نهاية الشوط نصاً أو كالنص. ومن ثم فقد

صرنا حيال نوعين من النصوص: النص الأصيل المتمثل في الوحى الخالص كتاباً أو سنة، والنص الوافد المتمثل في الأحكام المستنبطة من النص الخالص نتيجة لحركة هذا النص الأخير مع المكان والزمن. وبالطبع فإن المشكلة المطروحة هنا، ليست في نشوء الفقه في واقع زمني بعينه، فذلك تحصيل حاصل تفرضه وظيفة النص ذاتها، وإنما تكمن المشكلة في تحميل هذا الفقه بمرجعية إلزامية ممتدة في الزمان، تمارس على واقع زمني لاحق صلاحية النص ومكناته. لأن الفقه حينئذ يكون قد تحول إلى نص. وذلك بعينه هو ما حدث في العقل الفقهي المسلم. لقد اتسع مفهوم الإسلام ليشمل إلى جوار النص، الأحكام المستنبطة من النص. واتسع نطاق الحجية ليشمل إلى جانب النص، الفقه المبني على النص إن المقابلة ضرورية هنا بين النص من ناحية، والفقه المستخرج منه من ناحية أُخرى. وذلك لتبيان أن الفقه هو نتاج عمل النص في واقع زمني مكاني بعينه، وهذا يعني أن الفقه لاحق على النص. لأنه مبني بالضرورة على إحتكاك النص، وهو ثابت، بالواقع الذي هو متغير في الزمان والمكان. ولذلك فإن «الحكم الفقهي» لا يملك التفلت من بصمة الزمن الذي نشأ فيه، ولا من بصمة المكان لأنهما معاً جزءٌ لا يتجزأ من تكوينة. أما «النص» فهو قائم قبل الإحتكاك ومجهز له. إنه طليق عن الزمان والمكان، لأنه بحكم ربانية مصدره قادم من خارج الزمان، وبحكم طبيعة وظيفته مجهز للتمدد مع الزمان. ومن ثم فإن من الممكن في أية لحظة نظرية، تصور النص قبل الفقه وبدونه، بينما يستحيل تصور الفقه قبل النص وبدونه بأية حال من الأحوال. إن النص مفرغ للتلقي في كل حين، مهيأ للإحتكاك باستمرار، على خلاف الفقه الذي هو في بنيته التكوينية، جملة من تجليات النص في الوقائع والحادثات.

إذا كان ذلك، وكان من الثابت ـ فيما تزعم هذه الدراسة ـ أن العقل الإسلامي الراهن في مجمله، مؤسس على «الفقه» أكثر مما هو مبني على «النص» بمعنى أنه يستمد الخلفية المرجعية، على مستوى الوعي والفكر والشعور، من تلك المنظومة الفقهفكرية المدونة، التي لم تكن في ذاتها ـ كما سنفصل بعد قليل ـ نصية بالقدر المطلوب. فإن السؤال الذي سوف يطرح نفسه: هو كيف يمكن على ضوء ذلك، أن نفسر فجوة الفصام الواسعة المتبادلة، بين هذا العقل الإسلامي الراهن وبين «العصر»؟.

والسؤال ـ كما هو واضح من صيغته المطولة ـ تقريري ومركب، يقوم على جملة من المقدمات التي ينبنى بعضها على بعض، قبل أن تؤدي جميعها، على نحو أرسطي إلى حد ما، إلى النتيجة النهائية محل الاستفهام (النص وحده يصلح للعصر ـ المنظومة السلفية المدونة ليست نصية ـ العقل المسلم الراهن مبني على هذه المنظومة الأخيرة ـ الفجوة إذن حتمية بين هذا العقل المسلم وبين العصر). ولذلك فسوف يكون من المتعين علينا في هذا

الفصل، مناقشة هذه المقدمات مناقشة تفصيلية، بغرض التثبت من صدقها على نحو موضوعي. وهو ما يدفعنا حتى الآن، إلى التعامل معها كفرضيات تجريبية قابلة للإختبار، قبل الإنتقال بصددها، إلى مرحلة الآراء الراجحة أو الحقائق الثابتة. وذلك بعينه هو غرض هذا الفصل وموضوعه.

سوف يتعين علينا بداية: مناقشة المقدمة الأُولى. لنرى كيف يعمل النص «الثابت» مع الزمن المتغير. ومن ثم لنرى كيف أنه وحده دون سواه، هو القادر على مواجهة الزمان بامتداده، ومن ثم على التعامل مع العصر، أي عصر. على خلاف الفقه الذي لا يملك في هذا الصدد طاقات النص ولا إمكاناته.

وسوف يتعين علينا بعد ذلك، مناقشة المقدمة الثانية. لنرى كيف أن المنظومة الفقهفكرية المدونة، التي ننسب إليها في تشكيل العقل الإسلامي الراهن، دوراً رئيسياً طاغياً ليست «نصية» بالقدر المطلوب. بمعنى أنها لم تؤسَسْ بشكل كامل على النص الخالص. بل اعتمدت في عملية التأسيس أُصولاً إضافية غير نصية. (القياس ـ الإجماع ـ أقوال الصحابة ـ عمل أهل المدينة ـ عمل أهل الكوفة ـ الحديث الضعيف أحياناً ـ . . . . . .). هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فسوف يتعين علينا النظر في «الفقه» المدون حتى في الشق المبني منه على النص، لنرى كيف تعامل العقل الفقهي السلفي مع «النص» الخالص من خلال «الأدوات» المنهجية أو المعرفية المتاحة له. وهل كانت كافية لاستخراج المكنونات المكنوزة في النص بكاملها. أم أن هذه «الأدوات» بطبيعتها اللغوية شبه المعجمية كانت عاجزة عن الخروج بالنص من دائرة «الدلالة» إلى مجال «الإستدلال». ومن ثم قاصرة عن استفزاز النص وتفجير طاقاته في مواجهة الزمان المتغير والمثقل بالواقعات، مما وجه النظر ـ سداداً لعجز متوهم ـ إلى المصادر غير النصية. ومن جهة ثالثة وأخيرة فسوف نرى كيف أن الفقه المدون، حتى في الشق المبني على النص منه، يظل بالنسبة لكل زمان لاحق «فقهاً» لا «نصاً» ومن ثم، قاصراً عن إشباع حاجته التشريعية المتغيرة بضرورة الإمتداد. إنه سوف يبقى بالنسبة لكل زمان لاحق، مصدراً غير نصّي في كل الأحوال.

أما المقدمة الثالثة، فنشير من خلالها إلى طبيعة العلاقة العضوية بين هذا العقل الإسلامي الراهن، والعقل السلفي الأول، الذي ساهم في إنتاج المنظومة الفقهفكرية المدونة بقدر ما ساهمت هي في إنتاجه. لنرى كيف أن العقل الإسلامي الراهن في الحقيقة، إن هو إلاّ إمتداد زمني طولي للعقل السلفي الأول، الذي ما زالت قضاياه الفكرية ومشكلاته الكلامية ومعاركه الفقهية، حاضرة في الطرح الراهن «للإسلام»، في تجاهل كامل للحقيقة التي أشرنا إليها من قبل بخصوص المناخ الجغرافي الزمني، الذي أفرز هذه

القضايا وتلك المشكلات، من خلال الجدل مع «الآخر» العقلي أو الثقافي أو السياسي أو الفقهي. لقد تبلورت المنظومة السلفية المدونة، على المستوى النظري المحض، عبر حوار سجالي ساخن وطويل، مع عدد من التيارات المعارضة سياسياً وفكرياً. ومع ذلك فقد ظل هذا الطرح كما هو في الغالب من غير تعديل، طرح العقل الإسلامي الراهن على العالم، بنفس قضاياه ومشكلاته وربما بأمثلته التوضيحية ومفرداته اللغوية. وهو ما يجعل الأمر يبدو بالنسبة للعقل الإنساني المعاصر، كما لو كان يستمع ـ إذا استمع ـ إلى لغة لا يفهمها. وسوف نعود إلى ذلك كله بالتفصيل. أما الآن فلنشرع في تناول المقدمات ـ الفروض بادئين بقانون النص.

ـ ٢ ـ

إذا كانت الحجية منحصرة في النص وهو «ثابت».

وكانت وظيفة النص هي العمل في الزمان وهو «متغير».

كان السؤال هو كيف يعمل الثابت في المتغير. كيف يواجه النص إمتداد الواقع في الزمان والمكان. إن المشكلة الناجمة عن هذا السؤال، في رأينا، هي مشكلة تحكمية. أعني أنه لا وجود لها في الحقيقة. ومع ذلك فإذا نحن نظرنا إلى الطريقة التي انتهجت في علاجها على يد العقل الفقهى السلفي، والآثار التي ترتبت على ذلك، فسوف تدهشنا النتائج إلى حد بعيد، وذلك بالنظر إلى حجمها وقوتها وإمتدادها في الزمان. فلقد تمثلت هذه النتائج باختصار، في إنشاء المصادر غير النصية، التي وضعت إلى جوار النص، جنباً إلى جنب، كأُصول يستمد منها التشريع ومنابع تستنبط منها الأحكام.

وذلك أنه بالنسبة «للنص» في مفهوم العقل السلفي بوجه عام[١]، كان منطلق البدء هو التسليم بمقولة «الثبات». وهي المقولة التي فرضتها على هذا العقل، النظرة اللغوية اللفظية الصرف، التي كانت تهيمن على موقفه من النص. وإذا ما استثنينا جهود ابن حزم النظرية التي قوبلت من قبل التيار العام «بالإغفال والترك حتى أنها ليحظر بيعها بالأسواق وربما تمزق في بعض الأحيان»[٢] على حد تعبير ابن خلدون في المقدمة، إذا ما استثنينا ذلك، فلقد ظل العقل الفقهى السلفى منذ ما قبل الشافعي وحتى جاء الشاطبي في القرن

(١) عندما نستخدم مصطلح «العقل السلفي» فالأصل أننا نشير إلى ذلك العقل الذي تبلور مع العملية التدوينية ثم ساهم بعد ذلك في إمتداداتها. غير أننا قد نستخدم المصطلح للإشارة إلى العقل المسلم قبل التدوين وأحياناً بعده وهو ما سوف تظهره قرينة السياق.

(٢) ابن خلدون ـ المقدمة ـ دار ومكتبة الهلال بيروت سنة ١٩٨٦ ـ الفصل السابع من الكتاب الأول ص ٢٨٣.

الثامن[٣]، ينظر إلى «النص» على أنه بناء من الألفاظ والجمل والتراكيب، قبل أن يكون عالماً من الأحكام والنظم والمقاصد. وهو ما جعل النشاط الفكري داخل هذا العقل، كما يرى البعض، نشاطاً «وحيد الاتجاه، يتجه دائماً من اللفظ إلى المعنى، كما في علم اللغة وعلم النحو وعلم البلاغة. صحيح أن الأحكام الشرعية إنما تؤخذ من أدلتها، وأهم هذه الأدلة وأصلها القرآن. غير أن الأُصوليين انساقوا إنسياقاً كبيراً مع اشكالية اللغويين والنحاة. إشكالية اللفظ والمعنى. فجعلوا من «الإجتهاد» إجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن. فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية فعمقوا في العقل البيانى (وهو ما نعبر عنه بالعقل الفقهى) خاصيتين لازمتاه منذ البداية: الأُولى هي الإنطلاق من الألفاظ إلى المعاني ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني. والثانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات»[٤].

لقد كان الشعور الفقهي السائد حين ذاك هو أن «اللغة» تكفي لتبين النص وبيانه يقول ابن خلون عن «السلف» إنهم كانوا في غنى عن التنظير للأُصول كفن من الفنون المستحدثة لأن «استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد من الملكة اللسانية»[٥]. وهو الشعور الذي يتسق تماماً مع الرؤية السابقة للنص كبناء من الألفاظ والجمل والتراكيب. بل إن هذا الشعور لا يمكن تفسيره إلاّ بتلك الرؤية. أما الرؤية الأُخرى للنص باعتباره عالماً من الأحكام والنظم والمقاصد، فإنها تفرض على صاحبها، إلى جانب الآلة اللغوية، استخدام أدوات تفكيرية وعقلية أُخرى هي بالتأكيد، أوسع من العلاقة الرأسية العمودية بين اللفظ والمعنى، والتي من شأنها تكريس النظرة الجزئية المفتتة للنص والأحكام المستخرجة منه.

ومن هنا نفهم ذلك الإحتضان المتبادل بين علوم الفقه والأُصول، والدراسات اللغوية التي ظهرت مزامنة لها أو سابقة عليها. فقبل أن يولد الشافعي سنة ١٥٠ هـ كان مقاتل ابن سليمان قد ألّف كتابه «الأشباه والنظائر في القرآن الكريم»[٦] وهو دراسة توظيفية في دلالة الألفاظ والجمل في القرآن. ثم جاء الفراء المتوفى سنة ٢٠٧ هـ ليتوسع في دراسة الظاهرة نفسها في كتابه «معانى القرآن»[٧]. وأبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة ٢١٥ هـ ليقدم

---

(٣) الشاطبي ـ الموافقات في أُصول الشريعة ـ تحقيقي عبد الله دراز ـ المكتبة التجارية ـ مقدمة الكتاب.

(٤) محمد عابد الجابري ـ بنية العقل العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثالثة ص ٦٣.

(٥) ابن خلدون السابق ـ ص ٢٨٨.

(٦) مقاتل بن سليمان ـ الأشباه والنظائر في القرآن الكريم ـ تحقيق عبد الله شحاته ـ القاهرة ـ الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٥.

(٧) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء ـ معاني القرآن ـ تحقيق محمد علي النجار ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة ١٩٦٦.

في كتابه «إعجاز القرآن»[٨] دراسة مفصلة في فن التعامل اللفظي مع النص القرآني. وفي هذه الأثناء كان الشافعي قد املى رسالته الشهيرة في الأُصول مفتتحاً إياها بتعريف «البيان». . . . . . إنه «اسم جامع لمعاني مجتمعة الأُصول متشعبة الفروع. فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشبعة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه. متقاربة الإستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب»[٩].

وهو افتتاح موح ذو دلالة. من حيث أن مفتاح الأُصول لدى الشافعي ومن ثم لدى العقل الفقهي بمجمله (حيث أن الشافعي هو المؤسس النظري لهذا العقل) مفتاح الأُصول هو «البيان» الذي لا بد من أن ينطلق بحكم التعريف، من «الألفاظ» المكونة لبنيان النص. ولكي نزيد الأمر توضيحاً، فسوف نلجأ إلى المقابلة. بين افتتاحية الشافعي لرسالته في الأُصول وبين افتتاحية أُخرى لكتاب آخر يمثل مدرسة مختلفة في النظر إلى النص هي مدرسة ابن حزم المتوفى في سنة ٤٥٧ هـ يفتتح ابن حزم كتابه «الإحكام في أُصول الأحكام» بباب عنوانه «في إثبات حجج العقول» ثم يقول شرحاً لذلك «إن صحة ما أوجبه العقل، عرفناه بلا واسطة ولا زمان. ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة البتة. ففي أول أوقات فهمنا علمنا أن الكل أكثر من الجزء وأن الشيء لا يكون قائماً قاعداً في حال واحدة وأن الطويل أمدّ من القصير. وبهذه القوة عرفنا صحة ما توجبه الحواس[١٠]. ويسمى ابن حزم هذه القوة بقوة التمييز «التي سماها الأوائل المنطق»[١١] فهي عنده ملكة ركبها الله تعالىٰ في النفس الإنسانية لتجد بها سبيلاً «إلى فهم خطابه عزَّ وجلَّ، وإلى معرفة الأشياء على ما هي عليه، وإلى إمكان التفهم الذي به ترتقي درجة الفهم ويتخلص من ظلمة الجهل، فيها تكون معرفة الحق من الباطل»[١٢].

إننا هنا بإزاء رؤية مختلفة «للنص»، ليست نقطة البدء فيها هي «بيان» الألفاظ وإن كان ذلك وارداً بالقطع في سياقها، رؤية تعتمد العقل بشكل مباشر وسيلة للإنطلاق، لأن النص في مفهومها عالم من الأحكام والنظم والمقاصد، الأمر الذي لا سبيل إلى إدراكه بغير الاستقراء الكلي والتحليل العقلي للعلاقات الداخلية بين أجزاء النص بعضها ببعض من

---

(٨) أبو عبيدة معمر بن المثنى ـ مجاز القرآن ـ تحقيق محمد فؤاد سزكين ـ مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٥٤.

(٩) الشافعي محمد بن إدريس ـ الرسالة ـ تحقيق أحمد شاكر ـ دار الكتب العلمية بيروت.

(١٠) ابن حزم ـ الإحكام في أُصول الأحكام ـ مكتبة عاطف ـ القاهرة ـ الطبعة الأُولى ١٩٧٨ ـ الجزء الأول ص ٢٠.

(١١) نفس المرجع السابق ص ٦.

(١٢) نفس المرجع السابق ص ٦.

ناحية، وعلاقاتها الخارجية بالواقع من ناحية أُخرى. وهو ما لا تستطيع الآلة اللغوية وحدها أن تتوفر عليه.

إن هذه الرؤية بالطبع، لا تستبعد الآلة اللغوية، ولكنها لا تنحشر فيها فتقتصر عليها. من ثم فهي تضعها في موضعها فتقصرها على غرضها وهو القراءة؟، أو «المخاطبة» بتعبير ابن حزم، الذي يرى الإكتفاء في النحو بالضروري اللازم، ويقول: «وأما التعمق في علم النحو، ففضول لا منفعة بها، بل هي مشغلة عن الأوكد، ومقطعة دون الأوجب والأهم. فما هو الشغل بما هذه صفته؟ وأما الغرض من هذا العلم فهو المخاطبة، وما بالمرء حاجة إليه في قراءة الكتب المجموعة في العلوم فقط»(١٣) إن القواعد اللغوية هنا ليست مرادفة لقواعد التفكير أي للمنطق، ومن ثم لا تغنى عنها ولا تحل محلها. ولذلك، وما زال حديثنا عن ابن حزم متصلاً، نراه يقول عمن لا يعرف المنطق «لم يجز له أن يفتي بين اثنين، لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبداً، أو يميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب مرة»(١٤). ونحن نوافق ابن حزم على عبارته الأخيرة، إذا ما كان المفهوم منها، عدم الاكتفاء بالقواعد اللغوية لفهم النص، لا على أن المفهوم منها الاستغناء بالمنطق الأرسطى عن قواعد اللغة العربية.

أما في المدرسة الفقهية اللفظية، فتكاد القواعد اللغوية أن تكون مرادفاً موضوعياً للمنطق، أعني لمبادىء التفكير الأولى. وذلك طبيعي في حق هذه المدرسة، لأن معناه هو الاستغناء بالمبادىء اللغوية عن قواعد التفكير العقلي المحض. إذ «النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة اليونانية»(١٥) بتعبير النحوي المعتزلى أبي سعيد السيرافي. الذي يمكن القول بأنه في هذه المقولة، لا يمثل المعتزلة، لا سيما في طورها العقلي المتقدم، بقدر ما يمثل العقلي السلفي. إن ذلك يفسر بغير شك، المساحة الواسعة التي تحتلها المبادىء اللغوية والنحوية من كتب الأُصول السلفية جميعاً منذ رسالة الشافعي حتى موافقات الشاطبي. وإذا نحن نظرنا على سبيل المثال في كتاب العمدة للقاضي عبد الجبار المتوفى سنة ٤١٥ هـ، أو في كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري المتوفى سنة ٤٣٦ هـ، أو في كتاب «المحصول» للرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ، أو في كتاب «الإحكام» للآمدي، أو حتى في كتاب «المستصفى من أُصول الفقه» للغزالي

---

(١٣) ابن حزم ـ رسالة مراتب العلوم المجموعة الأُولى نشر إحسان عباس ص ٦٤ ـ منقولاً عن محمد عابد الجابري السابق ـ ص ٣٠٥.

(١٤) ابن حزم ـ التقريب لحد المنطق ـ مكتبة الحياة بيروت ـ تحقيق إحسان عباس ص ١٦٨.

(١٥) أبو حيان التوحيد ـ الإمتاع والمؤانسة ـ تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين ـ القاهرة ـ لجنة التأليف والترجمة والنش ١٩٣٩ ـ ١٩٤٢.

المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، فسوف نجد حضوراً بارزاً للمباحث اللغوية والنحوية، إن على وجه الاستقلال في فصول مخصوصة، أو مبثوثة مفرقة في سائر الفصول. فإذا انتقلنا إلى كتب الفقه، حيث الأحكام التكليفية الفرعية، فسوف نجد تجلياً واضحاً لهذا المنهاج اللغوي، في رسم أبواب الفقه، التي ظلت ثابتة بعناوينها على وجه التقريب، منذ أول كتاب إلى آخر كتاب، هذا من حيث الشكل، أما من حيث الموضوع، فقد تجلى المنهاج واضحاً في غياب النظر إلى كليات الشريعة (المقاصد ـ النظم ـ الهياكل) بسبب الإنكفاء على المفردات والإكتفاء بالأدلة الجزئية، التي ازدحمت بها الساحة الفقهية لا سيما بعد زيادة الطلب على السنة وتدوينها من ناحية، وتعدد المصادر اللانصية ذاتها من ناحية أُخرى، مما أوقع المنظومة الفقهية في بحر الاختلاف الواسع، الذي ينجم بالطبيعة عن تضارب الجزئيات، حين لا تصدر عن معين واحد ومحدد.

إن النظر إلى «النص» من منظور كونه بالدرجة الأُولى «بناء» من الألفاظ ينبغي «بيانها» لا بد أن يؤدي في النهاية إلى الإحساس بمحدودية النص حيال الزمن، وتلك بعينها هي مقولة «الثبات» التي افتتحنا بها الكلام في هذه الفقرة، مفترضين أنها تقف وراء العقل الفقهي السلفي في لجوئه المصادر التعويضية غير النصية، مفتئتاً بذلك على قانون النص. والسؤال هو لماذا وكيف. لماذا وكيف يؤدي المنطق اللفظي بالضرورة، إلى القول بمحدودية النص أو ثباته؟.

سوف نعيد طرح السؤال في صيغة أُخرى: هل تستطيع الآلة اللغوية بمفردها، أن تحيط بالنص من جميع اطرافه؟ هل يمكنها اكتشاف الجزء «المسكوت عنه» من النص، فضلاً عن إدراكه وتفسيره؟ وهل يمكنها بالنسبة للجزء المصرح به، أن تقف على المنطقة المخبوءة فيه، تلك المجهزة لامتداد الواقع في الزمان؟ هل تستطيع إدراك أن «الواقع» الزمني المتغير، هو جزء لا يتجزأ من كينونة النص ذاتها؟ هل تستطيع بمنهجها الرأسي الصاعد من اللفظ إلى المعنى، أن تتوفر على العلاقات الأُفقية المركبة بين الأجزاء الداخلية للنص، وعلاقات هذه الأخيرة بالعالم، منتقلة بذلك من الجزئي المفرد إلى الكلي العام؟.

إننا مهما سلمنا بالإمكانات الواسعة للغة العربية، وقلنا مع ابن خلدون بأن «الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات، وأوضحها إبانة عن المقاصد، لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني، من المجرور أي المضاف. ومثل الحروف التي بالأفعال إلى الذوات عن غير تكلف ألفاظ أُخرى. وليس يوجد إلاّ في لغة العرب. . . . فصار للحروف في لغتهم والحركات والهيئات أي الأوضاع اعتبار في الدلالة على المقصود»[١٦]. مهما سلمنا للسان العربي بذلك، فلا مفر من الإقرار في حق اللغة،

(١٦) ابن خلدون ـ السابق ص ٣٢٩.

بحقيقتين لازمتين مؤديتين بالضرورة ـ في ظل المنطق اللفظي ـ إلى الإحساس بمحدودية النص. أولاهما: أنها «محدودة» والثانية: أنها إقليمية.

والمعنى بكونها «محدودة» هو قابليتها للحصر والانتهاء. بل أن ذلك هو ما حدث بالفعل لقد تمَّ «تفصيل» اللغة العربية، أعني تمَّ تدوينها ـ كما لو كانت نصاً في ذاتها ـ بين دفتي كتاب. قام بذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى سنة ١٧٠ هـ. فقد استطاع، من خلال منهجه الرياضي الرائع في كتابه «العين» «حصر مركبات حروف المعجم كلها من الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي، وهو غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللسان العربي»(١٧)(١٨) فوصل بذلك إلى كل ما يمكن نظرياً لهذا اللسان العربي أن ينطق به من الألفاظ فبلغت فيما يرويه البعض «١٢٣٠٥٤١٢» لفظاً، ثم عرضها على اللسان العربي المستخدم بالفعل، فما كان منها فيه أبقاه وسجله، وما لم يكن مستخدماً أغفله ولم يسجله.

سوف نبادر هنا فنسجل إعجابنا البالغ، بتلك الجهود النظرية، التي بذلها الخليل بن أحمد، لا سيما هذا المنهج العقلي العلمي الذي نهجه في إتمامها. وهو المنهج الذي يبتدأ بالإمكان النظري، (الفروض العقلية) وينتهي بالإختبار العملي (وهو نوع من التجربة العلمية) ولكن الشيء الذي لا بد من إبرازه هنا، هو الأثر الذي تركته هذه العملية التدوينية على اللغة العربية، حين أعلنت بشكل رسمي، إغلاق الحدود بينها وبين حركة التطور في الزمن وأصبح المعجم الذي رسمه الخليل وثيقة رسمية مختومة بشعار عصر التدوين تأبى على المفاهيم والمصطلحات والاستعمالات اللاحقة، أن تجد لها مكاناً في قاموس العربية الرسمي. ولا عجب في ذلك بمقاييس المنهج الخليلي، واللغوي عموماً، فقد كان اللغويون لا يجمعون اللغة، أي لا يعرضون «الألفاظ النظرية» إلاَّ على لغة الأعراب في البادية ولم يكونوا يجمعونها من الحواضر والمدن بما في ذلك مكة والمدينة الأمر الذي يعلله ابن جني بقوله «إن علة ذلك ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخلل. ولو علم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم، لم يعترض شيء من الفساد للغتهم، لوجب الأخذ منهم كما يؤخذ من أهل الوبر»(١٩) والأمر الذي كان لا بد أن ينتج عن ذلك، هو جمود اللغة عن ملاحقة التطور وقصورها عن مواجهة الواقع المتغير في الزمان، ولما كان هذا الواقع المتغير، جزءاً من كينونة «النص» ذاتها. كان لا بد أن

---

(١٧) ابن خلدون ـ السابق نفس الموضع.

(١٨) المرجع السابق ـ ص ٣٤٠.

(١٩) أبو الفتح عثمان بن جني ـ الخصائص تحرير محمد علي النجار ـ دار الكتب المصرية ١٩٥٦ ـ ج ١ ـ ص ١٦.

تقف اللغة ذات لحظة، وقد قصرت عن مواجهة «النص».

وهذا ما لاحظه بعض الكُتَّاب المعاصرين، وهو يقيِّم العملية التي تمَّ بها جمع اللغة العربية من قبائل البادية مصرحاً بأن «النتيجة التي حصلت هي أن اللغة العربية التي جمعوها من الأعراب جاءت فقيرة جداً بالمقارنة مع النص القرآني، ذلك أنه بينما تبنى النص القرآني كلمات غير عربية فعربها، اعتبرت اللغة المعجمية الفصحى هذه الكلمات من الدخيل فتعاملت معها بوصفها كذلك، إن إعتماد «خشونة البداوة» كمقياس، جعل العربية تفقد كثيراً من الكلمات والمفاهيم الجديدة الواردة في القرآن والحديث، والتي كانت رائجة في مجتمع مكة والمدينة، خاصة الكلمات الحضارية، فكانت اللغة العربية لغة المعاجم والنحو، أقل إتساعاً وأقل مرونة من لغة القرآن، وبالتالي أقل تحضراً منه. وهذا ما جعل القرآن يبقى دائماً أوسع وأخصب، وجعل اللغة العربية التي رسمها عصر التدوين تبقى عاجزة عن استيعابه كامل الاستيعاب، لقد كان طبيعياً أن ينعكس هذا على فهم القرآن من طرف العرب أنفسهم، فكثير من الكلمات الواردة في هذا «الكتاب المبين» لا نجد لها معاني مضبوطة في هذه اللغة التي جمعت من الأعراب»[٢٠].

أما وصف «الإقليمية» فنعني به أن اللغة العربية، وإن لم تسلم بدورها من «صنعة» عصر التدوين. لا بد وأن تعكس. بدرجة أو بأُخرى، شأنها في ذلك شأن أية لغة في العالم، مناخ البيئة الحضارية والعقلية الذي نشأت فيه، لا بد لها كمولود أيكولوجي، أن تحمل بصمة الجغرافيا والتاريخ وهذا ما يفسر في رأينا، جزئياً على الأقل، ظاهرة التعدد اللغوي ذاتها. صحيح أن اللغة تعود بدورها، لتفعل فعلها في العقل القومي، من حيث تساهم بدور بارز في تشكيله، يصل لدى البعض إلى حد القول بأن الإنسان إنما يفكر باللغة أو من خلالها. وأنه إذا كانت كل أُمة تتكلم كما تفكر، فإنها تفكر كما تتكلم[٢١].

---

(٢٠) محمد عابد الجابري ـ تكوين العقل العربي ـ المركز الثقافي العربي ومركز دراسات الوحدة العربية بيروت الطبعة الخامسة ـ ص ٨٧.
وانظر كذلك ص ٧٩ حيث يلاحظ «أن قاموس (لسان العرب) وهو أضخم وأغنى قاموس في اللغة العربية، لا ينقل إلينا على ضخامة حجمه أسماء الأشياء الطبيعية والصناعية ولا المفاهيم النظرية وأنواع المصطلحات التي عرفها عصره، القرن السابع والثامن للهجرة، وفي القاهرة أحد المراكز الحضارية الرئيسية في التاريخ الإسلامي، ذلك أن الثمانين ألف مادة لغوية التي يضمها هذا القاموس الضخم لا تخرج عن دائرة حياة ذلك «الأعرابي» الذي كان بطل عصر التدوين».

(٢١) لا ينصب حديثنا هنا على اللغة الأُولى للإنسان. وإلاَّ فإنها عندنا توقيفية من عند الله تعالى، بالدليل القرآني «وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين». انظر ابن حزم ـ الإحكام في أُصول الأحكام ـ السابق ج ١ الباب الرابع ص ٣٤. وما بعدها، حيث يستدل للتوقيف بحجة السمع وبرهان العقل، وهو يرى هذا البرهان برهاناً ضرورياً من =

إلاَّ أن الأصل يظل، لا سيما في المراحل المبكرة من نشأة اللغة أو تنشئتها كما حدث للعربية، أن اللغة تتلقى قبل أن ترسل أوانها تأخذ قبل أن تعطى. وعلى كل الأحوال، فإن أخذ اللغة وعطاءها في محيطها البيئي الخاص، وجهان لحقيقة واحدة، هي أن لكل لغة في العالم تصورها الفكري الشعوري الخاص، الذي هو متميز بغير شك عن التصور الفكري الشعوري لأية لغة أُخرى. ومن هنا كانت اللغة، أية لغة، إقليمية وقومية بالضرورة.

ويذهب بعض الكُتّاب المعاصرين، تأسيساً على هذه الحقيقة، إلى أن اللغة العربية وقد تمَّ جمعها من أفواه الأعراب البدو دون غيرهم من العرب، كان لا بد وأن تحمل آثارهم «وفي مقدمتها الطبيعية الحسية لتفكيرهم ورؤاهم» إذ «لما كان هؤلاء يحيون حياة «الفطرة» و «الطبع» أي يحيون حياة حسية إبتدائية فقد كان لا بد أن ينعكس ذلك على تفكيرهم، وبالتالي على اللغة التي جمعت منهم وقيست بمقاييسهم»[٢٢].

إلاَّ أننا لا نوافق على هذا التأسيس من حيث النتيجة التي انتهى إليها، وهي وصم اللغة بالبدائية والحسية. ليس إنطلاقاً من مشاعر عاطفية حيال هذه اللغة، وإنما لأننا لا نسلم بمقولة الطابع البدائي للتفكير العربي القديم لمجرد أنه لا يشبه التجريد الميتافيزيقي اليوناني، وتكفينا في ذلك نظرة فاحصة في الشعر الجاهلي، والمعلقات السبع أو العشر بوجه خاص. حيث تتجلى قدرات تعبيرية راقية، لا يمكن تصور صدورها عن عقل بدائي. أما حياة «الفطرة» و «الطبع» فلا يمكن اعتبارها عيباً في أُصول النشأة فيما يتعلق باللغة بوجه خاص. أعني أنها لا تؤدي بالضرورة إلى حسية الفكر وبدائيته، بدليل «القرآن» الذي يعد، بكل المقاييس التي لا ينكرها أصحاب هذا الرأي، «نصاً عربياً» رفيع المستوى من الناحية العقلفكرية المجردة، ألم تستطع اللغة العربية من خلال القرآن التعبير عن أكثر المضامين تجريداً وبعداً عن الحسية. فلقد كانت حياة «الفطرة والطبع» ميزة رائعة في العربية، كفلت لها التعبير بمرونة كافية عن حركة الإنسان وتطور حياته مع المكان والزمن، بما كان يعني استمرار اللغة في الحياة والعطاء استجابة لمقتضيات التطور، حتى إذا ما جاء عصر التدوين وتمَّ «تقفيل» اللغة ولت الفطرة وذهب الطبع، فكفت اللغة عن التطور والإستجابة. بل إن المرء ليشعر أن حالة الفطرة والطبع التي نشأت فيها اللغة العربية، كانت هي الحالة المثالية الوحيدة التي تصلح لاستقبال الإنقلاب العقلفكري الإنساني الهائل

= «أدلة حدوث النوع الإنساني، ومن أدلة وجود الخالق الأول تبارك وتعالى». وانظر د. زكي نجيب محمود ـ المنطق الوضعي ـ ط ٢ مكتبة الأنجلو ـ ص ٤١٦ حيث يشير إلى مقولة بيكون عن دور اللغة في التأثير على العقل.

(٢٢) عابد الجابري ـ السابق ص ٨٦.

الذي سيجيء به الإسلام بعد ذلك، مستخدماً اللغة العربية كأداة للحمل والأداء. ولقد كان هذا المضمون العقلفكري الجديد، بحاجة إلى أداة «مفرغة» أعني غير مزدحمة بالمضامين والأفكار المستهلكة على مستوى المنهج والموضوع. إننا لا نعود بهذا الاستطراد إلى نفي ما أثبتناه آنفاً من أن لكل لغة طابعها القومي الخاص. وإنما ننفي في خصوص العربية أن يكون طابعها الطاغي هو الحسية والبدائية.

وكي لا نبتعد كثيراً عن موضوعنا الأصلي في هذا الفصل، فإن الحقيقة التي نود إبرازها هنا، هي أن القول بمحدودية اللغة وقوميتها، يعني بالضرورة القول بنسبيتها. وهو ما يثير التساؤل عن قدرة اللغة بمفردها على التعامل مع «النص الشرعي» واستيعابه، من حيث أن هذا الأخير، إنما هو بالتعريف «كوني مطلق». فإذا كانت اللغة كآلة قومية نسبية، قاصرة عن الإحاطة بالنص ككيان «كوني مطلق» فلا بد من آلة تعاملية أُخرى ذات طابع مكافىء لطابع النص أعني ذات طابع «كوني مطلق». وهو ما يتمثل برأينا في «مبادىء العقل وحركة نشاطه الداخلي» وهي ليست من طبيعة لغوية، وإنما هي جبلة مركوزة في الطبع الإنساني، متصلة الإسناد بالله تعالى.

ولا يقتصر الأمر فيما يتعلق بقصور اللغة، على النص الشرعي، دون النص اللغوي عموماً. ودليل ذلك في «الغموض» الذي يكتنف بعض النصوص، ولا يرتفع لمجرد إدراك معاني المفردات المكونة للنص. إن الغموض هنا يرجع إلى طبيعة في اللغة ذاتها، ويشي بعجزها ـ بغير الاستعانة بعناصر خارجية ـ عن فك رموز النص واستخراج مكنوناته. وهذا يعني أن ألفاظ نص ما قد لا تستغرق الذات الكلية له. تماماً مثل ما أن لبنات البناء المكونة لهيكله، ليست هي الكيان الكلي المكتمل في طوله وعرضه وحجمه ومساحته وجماله وسائر خصائصه وصفاته، كما أنها ليست الحجرات الداخلية ولا الشرفات الخارجية، وليست الأشكال الهندسية، ولا العلاقات الفراغية إلى غير ذلك مما يصعب حصره مما نتج عن اللبنات حين تراصت في بناء. لقد صارت للبناء كينونة أوسع من لبناته المتراصة وكذلك النص، له كينونة أوسع من هيكله اللفظي، إن له بناءً كلياً ليس مرادفاً لحاصل جمع المفردات. وله أبنية داخلية، هي «الحدود المنطقية»، ليست مرادفة للتركيبات النحوية. وله علاقات بين هذه الأبنية أو الحدود بعضها ببعض. وله علاقات بين هذا كله وبين الواقع الخارجي على مستويات الزمان الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل. ثم إن له (فيما يتعلق بالنص التكليفي، وهو موضوع العقل الفقهي بوجه خاص) تكوينته الخاصة التي تشتمل على «المسكوت عنه» باعتباره جزءاً لا يتجزأ منها، إلى جوار المصرح به.

ونحن لا نزعم هنا أن العقل الفقهي السلفي، كان خالياً تماماً من مبادئ العقل

الكوني، أو أنه كان يعطل آلية النشاط العقلي على نحو مقصود، عند التعامل مع النص. فذلك مستحيل بحكم جبلية هذه المبادىء في التكوين البشري، على الأقل. وذلك بغض النظر عن «بعض الضيق» الذي أبداه في أول الأمر وظل يبديه تيار من هذا العقل، في مواجهة المنطق الأرسطي والميتافيزيقا اليونانية عموماً، لأسباب سيكوسياسية مفهومة في حينها عند بداية الترجمة التي دشنها المأمون. وليس من الممكن تصور «الفقه» في ذاته - طالما أنه قد نشأ بالفعل - بعيداً عن ممارسة فوق بدائية لنشاطات عقلية قام بها الأصوليون والفقهاء وعلى رأسهم الشافعي. بل واللغويون أنفسهم، فقد كان «سيبويه» في كتابه الرائع «الكتاب» يمارس المنطق من خلال النحو، وهو يتكلم في الجملة العربية عن «الوجوب» و «الجواز» و «التناقض» وفي ذلك يقول الشاطبي إن سيبويه «وإن تكلم في النحو فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب، و «أنحاء» تصرفها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب ونحو ذلك»[23][24]. وهو المنهج الذي سوف ينهجه الجرجاني بعد ذلك في البلاغة، وهو يبني، من خلال «منطقة» البيان، نظريته الشهيرة في «النظم». وقبل هذين كان هنالك الخليل بن أحمد، الذي تدل جهوده النظرية في جمع اللغة وفي النحو وعروض الشعر، على طاقة عقلية نظرية رفيعة المستوى.

كلا، لم يكن العقل الفقهي السلفي، في غفلة كاملة عن مبادىء النظر العقلي. لقد كان لهذه المبادىء حضورها، لكن بنفس القدر المحدود الذي كان لها في المنطق اللغوي ذاته، بل ربما بسبب ذلك. ومهما سلمنا بظاهرة الحدود المفتوحة بين العلوم الإسلامية، من حديث وفقه وأصول، وكلام، ولغة ونحو وبلاغة، فلا مفر من إثبات الأسبقية الزمنية[25] والهيمنة الميدانية لعلوم اللغة ولا سيما النحو على سائر هذه العلوم، سواء على مستوى المنهج أو على مستوى الموضوع. لا نستثني من ذلك علم الكلام رغم صبغته العقلية الواضحة. فإذا نحن استثنينا المعتزلة، وبوجه خاص إبراهيم بن يسار النظام، المتوفى سنة ٢٣١ هـ من المتكلمين في قضية الإعجاز في القرآن، فسوف نجد المنظور

---

(٢٣) الشاطبي - الموافقات - السابق - ج ٤ ص ١١٦ وانظر سيبويه أبو بشر عمر وابن عثمان - القاهرة - المطبعة الأميرة ١٣١٦ هـ الجزء الأول.

(٢٤) أبو الحسن الأشعري - مقالات الإسلاميين - تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد - القاهرة مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩. ج ص ٢٩٦. يرى النظام أن الإعجازية في القرآن ليست في نظمه وتأليفه وذلك جريا على نهج المعتزلة في ربط الإعجاز بالمعنى لا باللفظ ليتسنى الإحتجاج بها على العربي وغير العربي. يقول «والأية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب. أما التأليف والنظم فقد يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم».

(٢٥) ابن خلدون - السابق - ٣٣٩ حيث يذكر أن أبا الأسود الدؤلي المتوفى سنة ٦٧ هـ هو أول من كتب النحو.

اللغوي القائم على إبراز البلاغة في ألفاظ النص وتراكيبه، منظوراً أساسياً بارزاً، إن لم يكن المنظور الأساسي البارز.

أما العقل الفقهي الأُصولي، فقد كان تغلغل المنطق اللغوي فيه بعيد المدى. يقول الفقيه الجرمي «أنا منذ ثلاثين سنة أفتى الناس في الفقه من كتاب سيبويه»[٢٦]. ورغم أن الشاطبي الذي أورد هذه المقولة في كتابه «الموافقات»، يُعد عندنا أحد كبار المجددين في علم الأُصول بسبب تمرده «المحسوب» على سلطة المنطق اللغوي بحديثه في الدليل الكلي ومقاصد الشريعة، إلاَّ أنه لم ينكر على الجرمي عبارته، وإنما فسرها بإتساع كتاب سيبويه وشموله، وأنه يحتوي إلى جانب النحو «على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني»[٢٧]. ونحن نعتقد أن الشاطبي بهذا التفسير إنما كان يقف خارج منهاجه الذي اصطنعه، إن لم نقل إنه كان يناقض هذا المنهاج. فلو أن الشاطبي حذا حذو الجرمي فتكلم في الأُصول من «كتاب سيبويه»وهو كتاب العربية الأكبر بغير جدال، لما أمكنه القول بالمقاصد ولا الدليل الكلي ولما كان لمنهجه الأُصولي قيمته التي صارت له. وكما سبق القول، فقد كان لا بد لهذه الهيمنة اللغوية أن تفعل فعلها، من تركيز النظر على الجانب اللفظي من النص، إلى تغييب الرؤية المنهجية الكلية، القائمة على الاستدلال الكلي واستقراء المقاصد، والاعتداد بالواقع الخارجي كجزء فاعل من كينونة النص ذاتها. والنتيجة اللازمة عن ذلك هي الإحساس بالمحدودية حيال حركة الزمن المتغير، وبدلاً من القول بمحدودية الآلة اللغوية، تمَّ إلصاق المحدودية «بالنص» ربما على نحو لا شعوري. لأن النص هنا «بناء لغوي» ليس إلاَّ، أو هو بناء لغوي قبل أي شيء آخر. وذلك أن «منطق اللغة» بموقعه العضوي المتغلغل في العقل الفقهي المسلم، كان لا بد أن يوجه هذا العقل إلى النظر في «النص» ـ وهو المحل المشترك بينهما ـ، من منظوره الخاص. أي باعتباره بناء من الألفاظ والجمل.

ليس ذلك فحسب بل إننا نكاد نلمح «منطق اللغة» بل نمسك به بشكل مباشر خلف «القياس الفقهي» بوجه خاص وذلك حين ننظر في علوم اللغة لا سيما النحو، وقد كانت كما قدمنا، أسبق في الظهور والتبلور من علوم الفقه فنجد القياس هو الآلة المنهجية الرئيسية إن لم تكن الوحيدة. فالنحو بتعبير الكسائي «إنما هو قياس يتبع» بل إنه «كله قياس ومن أنكر القياس فقد أنكر النحو» كما يقول ابن الأنباري[٢٨]. لقد ارتبط النحو منذ نشأته بالقياس، فالزبيدي وهو يؤرِّخ للنحو واللغة في كتابه «طبقات النحويين واللغويين» يجعل

---

(٢٦) الشاطبي ـ الموافقات ـ السابق ـ نفس الموضع.

(٢٧) المرجع السابق نفس الموضع.

(٢٨) ابن الأنباري ـ لمع الأدلة في أصول النحو ـ بيروت دار الفكر ١٩٧١ ص ٩٣٢٩.

عبد الله بن إسحاق الحضرمي «أول من بعج النحو مد القياس وشرح العلل»[٢٩] أما الخليل بن أحمد فقد «استنبط من العروض ومن علل النحو ما لم يستنبط أحد» وتبعه في ذلك على نحو أوسع تلميذه سيبويه. ثم محمد بن المستنير تلميذ سيبويه الذي ألّف كتابه المعروف «بالعلل في النحو».

وإذا كان القياس في مصطلح الأُصوليين والفقهاء ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قياس علّة، وقياس شبه، وقياس طرد، فسوف نجد هذه الأقسام الثلاثة بأسمائها في مصطلح النحاة «فالأول أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق عليها الحكم في الأصل، نحو حمل ما لم يسم فاعله على الفاعل بعلة الإسناد. أما الثاني فهو حمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه غير العلة التي علق عليها الحكم في الأصل، وذلك مثل أن يدل على إعراب الفعل المضارع بأنه يتخصص بعد شيوعه كما أن الاسم يتخصص بعد شيوعه فكان معرباً كالاسم. أما الثالث فهو الذي يوجد معه الحكم وتفقد الإخالة «أي المناسبة» في العلة واختلفوا في كونه حجة»[٣٠] صحيح أن علوم اللغة قد استعارت بعد ذلك من العلوم الأُصولية والفقهية، بعض المصطلحات والمفاهيم، ولكن أسبقية المولد والاستخدام بالنسبة للقياس تظل ثابتة لعلوم اللغة والنحو بوجه خاص. وربما أمكن القول في هذا السياق بأن القياس الذي وُلِدَ في أحضان النحو واللغة، اكتسب عند انتقاله إلى الأُصول، سمات إصطلاحية أكثر تفصيلاً لم يجد النحاة بعد ذلك غضاضة في استخدامها.

لقد كان القياس بغير شك، عصب المنهج في علوم العربية جميعاً. حتى لقد طال علم الجماليات في هذه اللغة وهو علم البلاغة. يقول الجرجاني «الإستعارة ضرب من التشبيه، ونمط من التمثيل، والتشبيه قياس»[٣١]. وإذا كان التشبيه وهو أصل البلاغة كما يقول الجرجاني قياساً، فما الذي يبقى من البلاغة كي لا يكون قياساً.

هل نستطيع عند هذا الحد، أن نرجع «القياس الفقهي» بشكل مباشر، إلى قياس النحاة واللغويين؟ أم نرجىء التقرير النهائي في ذلك إلى موضع كلامنا المفصل عن القياس. لنستدير إلى حالة الهيمنة اللغوية ذاتها، من حيث هي في الثقافة العربية الإسلامية، ظاهرة تستحق التفسير مختتمين بذلك حديثنا حول إثبات الطابع اللغوي للعقل الفقهي السلفي.

---

(٢٩) أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي ـ طبقات النحويين واللغويين ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار المعارف القاهرة ط ٢ ص ٣١.

(٣٠) ابن الأنباري ـ السابق ـ ص ١١٥ وما بعدها.

(٣١) عبد القاهر الجرجاني ـ أسرارا البلاغة ـ تحقيق محمد رشيد رضا ـ مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ص ١٤.

ما سر هذه الهيمنة اللغوية؟ ما سبب حضورها الطاغي في العقل العربي المسلم؟ إننا لا نستطيع تفسيرها بالأسبقية الزمنية، التي أحرزتها علوم اللغة على سائر العلوم، لأن السؤال سوف يظل مطروحاً عن هذه الأسبقية ذاتها. لماذا اتجه العقل العربي أول ما اتجه إلى الإبداع في ميدان اللغة، فقام بجمع مفرداتها، وتقنين نظامها، ثم نظر في كيفيات دلالتها على المعاني، وأنحاء تصرفها فيها ودرجات ذلك كله من حيث الصحة والجمال. في منهجية تنظيرية راقية، لا نحسب أنها توفرت بمثل هذه الدرجة، للغة أُخرى قبل العربية.

نكاد أن نقول: إن «المزاج» العقلي العربي، كان مزاجاً لغوياً بطبيعته، فهو يبدو لنا حين نقرأ في تراثه الأدبي الأول لا سيما الشعر، كما لو كان يحب اللغة لذاتها. كانت اللغة بالنسبة له أكثر من وسيلة ضرورية للتعبير. لقد كانت هي في ذاتها، «فنه» الأثير. وكان وهو على وعي شعوري كامل بهذه الحقيقة، يدرك على نحو من الأنحاء أن اللغة هي مجاله الحيوي أو هي تخصصه الدقيق إن صح هذا التعبير.

فهل يكفي ذلك كي نفسر كيف أن العقل العربي، حين فجر الإسلام فيه، طاقة العطش الفطري إلى المعرفة وإنشاء العلوم، بدأ بعلوم اللغة، ولم يبدأ مثلاً بإنشاء «علم القانون» أي الفقه. أعني أنه لم يبدأ بالتنظير «لأحكام النص» وإنما بدأ بالتنظير «لبنيان النص» في ألفاظه وتراكيبه. وأنه أيضاً حين عاد بعد ذلك فشرع في التنظير للأحكام، أي في إنشاء الفقه والأُصول (كعلمين) ظل أسيراً لمنطق البنيان اللفظي ذاته كما بينا من قبل.

وإذا نحن ـ من باب الإختبار لفرضية التفسير المزاجي التي سقناها آنفاً ـ استبدلنا بالعقل العربي ذي المزاج اللغوي، مثيله اليوناني بنزعته «التجريدية»، أو مثيله الروماني بطابعه «الحقوقي»، وإفترضنا أياً منهما في مواجهة نص كالقرآن. فهل كنا سنجد أنفسنا حيال نفس الكيفية في التعامل، ونفس الأولوية في الترتيب؟ هل كان العقل اليوناني يؤخر النظر في هذا النص بحثاً عن المبادىء العقلية والقيم الكلية، والنظرية المعرفية؟ وهل كان سيعطى لبنيان النص ـ إذا أعطى ـ بمثل هذا السخاء العربي، الذي استنفد فيما نحسب معظم الطاقة الحيوية في العقل العربي. ثم، هل كان العقل الروماني، يتأخر قرناً أو قرنين، قبل أن يستخرج من هذا النص منظومة «قانونية» لأحكام الفروع، ونظرية «دستورية» في الحكم ونظام الدولة. مثلما تأخر العقل العربي الذي يم يبدأ في «التنظير» للخلافة إلاَّ قرب منتصف القرن الهجري الثاني[٣٢]، ولم يفرغ من هذا «التنظير» إلاَّ مع الأشعري عند

---

(٣٢) بدأ ذلك على يد الشيعة. يقول ابن النديم في الفهرست «إن أول من تكلم في مذهب الإمامة علي ابن إسماعيل بن ميثم الطيار وميثم من جلة أصحاب علي رضي الله عنه. ولعلي كتاب الإمامة =

نهايات القرن الثالث[٣٣].

إذا كنا قد أطلنا الكلام في هذه الفقرة، حول هيمنة المنهج اللغوي، على العقل الفقهي السلفي، فإن لذلك ما يبرره. لقد كنا نفسر بها لجوء هذا العقل، إن بطريق مباشرة أو غير مباشر، إلى مصادر تشريعية غير نصية. إحساساً منه ـ ربما ابتداء في اللاشعور الفقهي إن صح التعبير ـ بمحدودية النص أو ثباته. فلقد كان من الطبعي في ظل هيمنة المنهج اللغوي، أن يعجز العقل الفقهي عن التوصل إلى «قانون النص» أعني مبادىء الحركة التي تحكم عمل النص في الزمان. تلك المبادىء التي تكشف في النص عن قدرة ذاتية على التمدد في الزمن من غير حاجة إلى مساعدة خارجية. وذلك أن النص في الحقيقة ليس محدوداً ولا ثابتاً. فما هذه المبادىء وكيف تعمل، ولماذا يعجز المنهج اللغوي بطبيعته عن التوفر عليها؟ إن هذا هو موضوعنا في الفقرة التالية.

ـ ٣ ـ

«إن النصوص لا تحيط بأحكام الحوادث. وغلا بعض هؤلاء حتى قال: ولا بعشر معشارها. قالوا: فالحاجة إلى القياس فوق الحاجة إلى النصوص. واحتج هذا القائل بأن النصوص متناهية. وحوادث العباد غير متناهية، وإحاطة المتناهى بغير المتناهي ممتنع»[٣٤].

تلك عبارات لابن القيم، يلخص بها حجة القائلين بالقياس، واستنادهم فيه إلى مقولة التناهي أو الثبات. ورغم ميول ابن القيم الاستقلالية ومحاولاته الاجتهادية في الفقه والأُصول، فإنه يظل واحداً من متأخري الحنابلة الذين نصبوا من أنفسهم ممثلين رسميين لمنهجية العقل السلفي، أعني لمنظومة ما صار يعرف بالسنة والجماعة. ومن هنا فقد استعرنا عباراته، من حيث هي شهادة داخلية، لتأكيد ما أسلفناه آنفاً، من اعتناق العقل السلفي في مجمله لمقولة ثبات النص أو تناهية. يقول الآمدي عن القياس «وبه قال السلف من الصحابة والتابعين والشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل وأكثر الفقهاء والمتكلمين»[٣٥]. وإن كان الحنابلة بوجه خاص لا يفرطون في استخدامه لأسباب تتعلق

= وكتاب الإستحقاق، ويقول كذلك أن هشام بن الحكم ت ١٣٥ هـ من أصحاب جعفر الصادق من متكلمي الشيعة ممن فتق الكلام في الإمامة وهذب المذهب والنظر».

(٣٣) انظر مدخل القسم الأول.

(٣٤) ابن القيم ـ إعلام الموقعين ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ ج ١ ص ٣٣٣.

(٣٥) الآمدي ـ سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد ـ الإحكام في أُصول الأحكام ـ دار الحديث المجلد الثاني ج ٤ ص ٧. وانظر في قياس الحنابلة ـ أبو يعلى الحنبلي المعتمد في أصول الدين ـ دار المشرق بيروت ١٩٧٤ ص ٤١.

بإفراطهم في طلب الحديث كما سنبين في موضع لاحق. وهذا يعني أن خلاف الحنابلة هنا ليس خلافاً في النوع أي في مبدأ الأخذ بالقياس، وإنما هو خلاف في درجة تعاطيه.

وفيما قبل الشافعي، كانت الإشكالية الناجمة عن «التناهي» تجد حلها من خلال طريقتين متوازيتين أولاهما هي الإفراط في القول بالرأي. والثانية هي الإفراط في طلب الحديث. الأمر الذي تولدت عنه إشكالية ثانية هي التضخم في الرأي والحديث كليهما. وهي الإشكالية التي تصدى لها الشافعي في مطلع القرن الهجري الثالث. ووجد حلها في القول بالقياس. كطريقة وسط تجمع بين الرأي والنص. فالقياس عند الشافعي هو «الشكل الوحيد» الذي يمكن للرأي أن يتجلى فيه. بمعنى أنه لا يجوز الاجتهاد إلاّ بطريقة واحدة، هي إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه. بعد إستنباط العلة الكامنة في المنصوص والتحقق من توافرها في المسكوت عنه. وهو ما يعني حصر الاجتهاد في التعليل، وحصر الرأي في التشبيه بنص أو إجماع. وأي اجتهاد لا يأتي عن طريق القياس فلا شرعية له، فالاجتهاد والقياس كما يقول الشافعي «اسمان لمعنى واحد» وهو يشرح ذلك في الرسالة بقوله «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم. أو على الحق فيه دلالة موجودة. وعليه (أي على المسلم) إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه. وإذا لم يكن فيه بعينه، طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس»[٣٦].

ولأن الشافعي هو المنظّر الأول للعقل الأُصولي الفقهي المسلم. فإن هذا النص هو أصلح نموذج يمكن تقديمه لتمثيل هذا العقل على وجه الإجمال، في موقفه من «قانون النص». أعني من قضية العلاقة بين النص الشرعي والزمن المتغير. ولذا فهو يستحق وقفة للتأمل والتحليل.

أول ما يلاحظ في هذا النص هو تقسيمه النوازل إلى قسمين: الأول: «ما فيه بعينه حكم». ولا إشكالية هنا إذا الواجب هو «ابتاعه» والثاني ما «لم يكن فيه بعينه» حكم. وهنا تبدأ الإشكالية. التي يقرر الشافعي أن حلها في الاجتهاد. ولكن الاجتهاد ليس مطلق الرأي في ظل الضوابط العامة للشريعة. وإنما هو تمرير النازلة على النصوص لإلحاقها بأقرب شبيه لها فيها وإنزال حكمه عليها، سواء كان وجوباً أو ندباً أو حرمة أو كراهة أو إباحة مطلقة. وهو ما يعني إمكان الوصول عن طريق القياس إلى وجوب ما لم ينص صراحة على وجوبه، أو تحريم ما لم ينص صراحة على تحريمه.

إن السؤال الضروري هنا هو: لماذا.

لماذا فرق النص الشرعي بين «ما فيه بعينه حكم»، وبين «ما ليس فيه بعينه حكم»؟.

---

(٣٦) الشافعي ـ محمد بن إدريس ـ الرسالة ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ تحقيق أحمد شاكر ـ ص ٤٧٧.

لماذا صرح بحكم هذا وسكت عن حكم ذاك؟ أليس لهذه التفرقة من دلالة؟.

إننا نزعم أن المنهج الأُصولي الذي أسسه الشافعي، تجاهل الدلالة الحقيقة للسكوت حين ألحق كل مسكوت عنه بأقرب شبيه له في النصوص، بحجة إشتراكهما في العلة، أو تماثلهما في وجه من وجوه الصفة. وذلك أن الدلالة الحقيقية للسكوت إنما هي الإباحة المطلقة أو البراءة الأصلية بالتعبير الأُصولي المعروف.

إن مشكلة التناهي في الأحكام، لا يمكن أن تجد حلها النهائي، في منهج القياس الشافعي لأنه قائم على إفتراض أن الأحكام الواردة في النصوص مكافئة ـ من حيث العلة ـ للنوازل الممتدة في الزمان. وهو إفتراض تحكمي مخالف لاستقراء الحس وذلك إذا افترضنا إمكان الوصول إلى العلة أو سبب الشبه في كل أحوال الفروع وأُصولها المقيس عليها.

وإنما تجد هذه المشكلة حلها في القانون البسيط، الذي نسميه «قانون النص» والذي يستند ـ بعد قاعدة الحصر القاضية بالأحجية خارج النص ـ إلى قاعدتين أساسيتين كاشفتين عن قدرة النص في ذاته على الحركة في الزمن والتمدد مع الحوادث والواقعات «مما ليس فه بعينه حكم».

القاعدة الأُولى: هي دائرة المباح.

القاعدة الثانية: هي خاصية الإكتناز.

ونتناول كل واحدة منهما بشيء من التفصيل في الفقرتين التاليتين.

ـ ٤ ـ

دائـرة المبـاح:

«ذروني ما تركتكم. فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. وما نهيتكم عن شيء منه فدعوه»[٣٧].

يدلنا هذا النص الصحيح. إلى أن البنية النصية على وجه الإجمال. مكونة من حيث التشريع التكليفي من شقين اثنين. الأول: هو المصرح به. والثاني: هو المسكوت عنه. هذا من ناحية، ويدلنا من ناحية أُخرى، على أن هذا المسكوت عنه، يدخل بمجرد السكوت في دائرة المباح. ففي هذه العبارة الوجيزة «ذروني ما تركتكم» إثبات للمسكوت عنه «ما تركتكم» وبيان لحكم الإباحة فيه «ذروني». إن هذا المسكوت عنه جزء لا يتجزأ من محيط النص لأن الشرعية التي يتأسس عليها إنما هي شرعية نصية مستمدة من مجموع

(٣٧) مقدمة الكتاب ـ فقرة ٣.

النص وإحالته. فكما أن المنصوص عليه يستمد حكمه من منطوق النص. فإن المسكوت عنه يستمد حكمه من إحالة النص. ولا شيء خارج هذين. وفي ذلك يقول ابن حزم «إن قولهم: هذه مسألة لا نص فيها» قول باطل وتدليس في الدين. لأن كل ما لم يحرمه الله تعالى على لسانه نبيه ﷺ إلى أن مات فقد حلله بقوله تعالى: ﴿**خلق لكم ما في الأرض جميعاً**﴾ وقوله تعالى: ﴿**وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم**﴾. وكل ما لم يأمر به فلم يوجبه. وهذه ضرورة لا يمكن أن يقوم في عقل أحد غيرها»[٣٨]. وإذا ما استبعدنا من عبارة ابن حزم حدة اللفظ ووصف التدليس في الدين، فلا شك في أنها تلخص خطة المنهج التشريعي في الإسلام. وذلك أنه لا معنى للسكوت إلاَّ أن يكون مقصوداً من الشارع العليم. الأمر الذي يؤكده في صيغة حاسمة النص التالي: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها. ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها. وحد حدوداً فلا تعتدوها. وسكت عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تسألوا عنها»[٣٩].

وإذا كان المسكوت عنه مقصوداً. كان القول بإلزامية الإجماع والقياس وما ألحق بهما من مرجعيات مفارقة للنص، مناقضاً لمقصود الشارع العليم في إنشاء دائرة الحرية، أو بالأحرى في الكشف عن هذه الدائرة التي هي كائنة بالأساس على سبيل الأصالة والإبتداء. وذلك أن الإجماع والقياس كما هو معروف ووفقاً لصريح الشافعي نفسه لا يبدءان في «العمل» إلاَّ عند سكوت النص في حين أن الغرض من سكوت النص، إنما هو على وجه التحديد «وقف العمل» أعني وقف الإلزامية بشقيها في الإيجاب والتحريم وهو ما يعود بنا مرة أُخرى إلى التأكيد عى الأهمية الإجرائية لدائرة الإلزام. وذلك أنه خارج نطاق هذه الدائرة ـ التي تعني امتداد أثر الحكم بالتحريم أو الوجوب إلى العصور اللاحقة ـ يقبل القول بالقياس كوسيلة عقلية أو آلة ذهنية، يمكن استخدامها لإستنباط الأحكام داخل دائرة المباح. وهنا يكون القياس صورة واحدة من الصور المتعددة للاجتهاد المطلق بالرأي. وليس كما جعله الشافعي في الرسالة، مصدراً أبدياً ملزماً، يمثل بغير شريك الصورة الوحيدة للاجتهاد بالرأي.

وجدير بالبيان أننا حين نتكلم عن «سكوت النص «فإنما نقصد النص الإجمالي». أعني مجمل النصوص أو مجموعها. فمن خلال الجمع بين النصوص، ثم النظر إليها نظرة كلية استقرائية، أي من خلال استقصاء المنصوصات، يمكن التثبت من السكوت. فإذا ما

---

(٣٨) ابن حزم ـ الإحكام ـ السابق ج ٤ ص ٦٥٣.

(٣٩) رواه مسلم والدارقطني. وانظر ابن حزم المحلي ـ دار الفكر ـ المجلد الأول ص ٦٤. والإحكام ـ السابق ـ المجلد الثاني ـ الباب الثامن واللاثون ـ وانظر ابن القيم ـ أعلام الموقعين ـ السابق ص ٢٤٩.

ثبت السكوت بهذا المعنى في حق شيء كائناً ما كان أو يكون، كان ذلك إيذاناً بدخوله في دائرة الحرية الإنسانية أو دائرة الإباحة. في عبارة أُخرى كان هذا الشيء مباحاً، يمتنع القول فيه بحرمة «ربانية» أو وجوب «رباني»[٤٠]. وذلك عكس المنهج الشافعي الذي ما أن يتثبت من السكوت عن حكم شيء، حتى يوجب قياسه على حكم من الأحكام المنصوصة قد ينتهي إلى القول فيه بالوجوب أو بالحرمة. أي أنه يعود إلى إسناد الإيجاب أو التحريم إلى الشارع، بعد أن أثبت الشارع له حكم الإباحة. ويختلف هذا الأمر عن الاجتهاد المطلق داخل دائرة المباح، أي الاجتهاد في شأن المسكوت عنه من منطلق كونه داخلاً في البراءة الأصلية، ففي حالة الحكم بحظره أو إيجابه لا يسند ذلك إلى الله تعالى، وإنما يسند إلى أولى الأمر أو السلطة الحاكمة المسلمة التي من حقها الاجتهاد داخل دائرة المباح بإيجاب بعض المباحات أو بحظر بعضها. وطاعتها في ذلك واجبة شرعاً. ولكنها طاعة موقوتة بزمانها ومكانها لا تمتد إمتداداً مؤبداً في أجيال الأُمة، لأن الحظر هنا أو الإيجاب ليس نصياً مسنداً إلى الشارع العليم عزَّ وجلَّ. وإنما هو ممارسة عملية لقانون النص في واقع الحياة.

إن النص بحكم وظيفته، لا يعمل بمعزل عن حركة الواقع التاريخي. ولا هو يخاصمها بل إن دائرة المباح، وهي في النهاية كما سبق القول إفراز نصي، ليست أكثر من إفساح شرعي ومعترف به لمجال واسع يراد تمليكه لحركة التاريخ بمعطياتها الإيكولوجية والعقلية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية والفكرية، وبوجه عام، بحركة الإنسان مع المكان والزمن. بغض النظر عن تعدد البنى وتراتبها بين تحتية وفوقية طبقاً لتحليل المادية التاريخية. نعني بذلك أن قانون النص يعمل من خلال دائرة المباح، داخل الواقع البشري في زمن بعينه ومكان بعينه، معترفاً له بدوره الطبيعي في حركة التشكيل. وأن ذلك يتم في مفهوم الإسلام وبمباركته، كتحصيل حاصل يمثل القاعدة (إذ الإباحة هي الأصل) وليس الاستثناء.

وتلك هي الحقيقة التي لم تكن حاضرة بالقدر الكافي في الشعور الفقهي السلفي، كما صاغه الشافعي وتوارثه العقل المسلم من بعده جيلاً وراء جيل. وكانت النتيجة في نهاية الأمر ثروة فقهية متضخمة، ولكنها غير نصية. وأوضح مثال على ذلك هو النظرية السلفية في الخلافة التي تمَّ بناؤها إلى حد كبير على الإجماع والقياس، وفق أُصول الشافعي النظرية.

---

(٤٠) يصرح الشافعي بإسناد الحكم المأخوذ من القياس إلى الله تعالى. يقول في الأم «وإن قال قائل أرأيت ما لم يمضِ فيه كتاب ولا سنة ولا يوجد الناس اجتمعوا عليه فأمرت بأن يؤخذ قياساً على كتاب أو سنة، أيُقَال لهذا عن الله؟ قيل نعم». الأم ـ دار المعرفة بيروت ـ المجلد الرابع ـ ج ٧ ص ٢٩٩.

لقد كان هذا العقل في معظمه ولا يزال، يتعامل مع السكوت كظاهرة أستاتيكية معبرة عن الثبات من قبل النص ويتجاهل دلالته الحقيقية باعتباره إحالة محض نصية إلى دائرة المباح أي إلى الزمن المتحرك بكل معطياته وملابساته.

ولكن النص وهو يمارس الحركة، أعني التمدد في الزمن لا يمارسها فحسب عبر دائرة المباح أي من خلال جزأيه السكوت عنه، بل يمارسها كذلك ببنيانه المصرح به من خلال القاعدة الثانية من قانون النص وهي خاصية الاكتناز. فما خاصية الاكتناز؟.

ـ ٥ ـ

خاصية الاكتناز:

نعلم باستقراء الحس، أن الواقع متغير في الزمان.

ونعلم باستقراء النص، أن وظيفته هي حكم هذا الواقع.

فما الذي يلزم عن ذلك بالضرورة؟.

يلزم أن يكون النص مهيأً لوظيفته مزوداً بآلية تمكنه من مجاراة التغيير. وإلاَّ تناقضت وظيفته مع مجاله، وهو مخالف لأصل الدين ومقتضى الإيمان. إن بالنص منطقة مخبوءة متحركة، أو طاقة مكنوزة مجهزة للتمدد والإنتشار.

لقد تنزل النص ليعمل في الواقع الإنساني، فهو لم ينتج في الحقيقة قبل الاحتكاك بالواقع. ونحن نلاحظ بغير شك أن إنتاج النص قد يختلف من واقع إلى آخر، بمعنى أنه قد يفرز جديداً عند كل احتكاك جديد. ويعني ذلك أن النص مرتبط في إنتاجه، ابتداء وحركة، بالواقع الزمني المتغير، إرتباطاً عضوياً كاملاً. نكاد أن نقول إن الواقع الزمني المتغير هو جزء من المحيط الموضوعي للنص. أعني كينونته الكلية الشاملة. ومن ثم فلا سبيل إلى فهم النص على حقيقته في زمن معين، إلاَّ بفهم الواقع المباطن لهذا الزمن واستيعابه، وإلاَّ فإن النص لا يعطي عطاءه الكامل في غياب جزء منه. وهذا عين ما يقع فيه العقل الإسلامي السلفي «الراهن» وهو يتجاهل بدرجة مؤسفة اعتبارات الواقع البشري المعاصر. وذلك أنه يصر على التعامل مع «النص» من خلال «الفقه»، يصر على فهم «الشريعة» من خلال «السلف». والنتيجة هي تغييب «الواقع» الراهن خلف واقع «السلف» الذي تكون الفقه قديماً باحتكاكه بالنص. هنا يفتقد النص طاقته التشغيلية الكاملة، وتظهر في وضوح، الفجوة الفاصلة بينه وبين العصر.

ويبدو أن التعامل مع النص من خلال «سلف ما» هو عادة سلفية مستقرة. لقد كان السلف «سلفيين» منذ البواكير الأُولى. يقول أبو الحسن الأشعري، الذي لعب في تكوين العقل المسلم دورا تأسيسياً موازياً لدور الشافعي «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين

بها: التمسك بكتاب الله ربنا عزَّ وجلَّ. وسنة نبينا محمد ﷺ، وما رُوِيَ عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث. ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه وأجزل مثوبته قائلون، ولما خالف قوله مخالفون»(٤١). وهكذا كانت مرويات «السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث وأقوال أحمد «توضع إلى جوار الكتاب والسنة جنباً إلى جنب، كأُصول للفقه ومصادر للشريعة منذ وقت مبكر من تاريخ الإسلام. نتبين ذلك حين نضع في اعتبارنا، أن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ، لم يكن في النص الذي نقلناه عنه مبتدعاً لهذا التوجه السلفي، وإنما كان متبعاً لتيار قد تبلور من قبل واستقر في توافق مع الخط السياسي العام للسلطة الحاكمة.

كان الخط السياسي العام للسلطة الحاكمة، يلتمس «الشرعية» في فعل السلف، وما ينسب إليهم من «الإجماع» على اختيار أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده. وذلك لنفي مقولة المعارضة الشيعية «بالوصية» لعلي وأبنائه من بعده. فما أن تبلورت أُطروحات الشيعة في ثوبها النظري مع جعفر الصادق، حتى بدأ الفكر السني في الرد عليها «بفعل السلف» بدءاً من ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦ هـ في كتابه المعروف بتاريخ الخلفاء أو الإمامة والسياسة، والذي كان سرداً تاريخياً صرفاً لحوادث الخلفاء على طريقة أهل الحديث في النقل والرواية، منذ خلافة أبي بكر وحتى انقضاء دولة الرشيد. كان الشعور السائد أن في إيراد أخبار السلف، ما يكفي للاحتجاج على الشيعة بوجوب الاختيار ونفي الوصية لعلي وأبنائه. وإن كان هذا لم يمنع العقل السلفي فيما بعد ـ حين حمي وطيس المواجهة النظرية مع الشيعة ـ من القول بالوصية لأبي بكر، متأولين في ذلك بعض آيات من القرآن، وأحاديث من السنة، ولجأوا كذلك «للقياس» فقاسوا على تقديم أبي بكر لإمامة الصَّلاة بأمر النبي ﷺ، تقديمه لإمامة الحكم. كان ذلك بعد أن اكتملت للعقل الفقهي السلفي أدواته المنهجية التي أسسها الشافعي في الرسالة وأحكمها الأشعري في الإبانة، وأفاض فيها الغزالي الذي كان شافعياً أشعرياً مخلطاً، في كتابه في الرد على الباطنية.

إن الفكرة الأساسية التي نريد إبرازها هنا، هي أن حوادث الخلفاء منذ أبي بكر ـ وهي حوادث واقع تاريخي لاحقة على اكتمال النص ـ كانت منذ البدء وما تزال حتى الآن، المرجع الرئيسي إن لم نقل الوحيد، للعقل المسلم في تناوله لقضية السلطة. فماذا لو حاولنا تناول هذه القضية من خلال النظر في «النص الخالص» مفترضين أن هذه الحوادث لم تنشأ أصلاً في التاريخ واستبعدنا على سبيل التجريب ضغوط هذا الواقع

(٤١) الأشعري ـ الإبانة عن أُصول الديانة ـ دار القادري ـ بيروت ط ١ ـ ١٩٩١ م ص ٢٥ وانظر مقالات الإسلاميين ـ القاهرة ص ٣٢٥.

التاريخي التي تأبي أن تفارق النص منذ كانت وحتى اليوم؟ ولكن المشكلة هنا تكمن في تحديد النص الخالص، فيما يتعلق بالسنة بوجه خاص. لأن السنة كما سبق القول ولا سيما الأحاديث السياسية، إنما دونت وسط هذا الخضم المتلاطم من ضغوط الواقع التاريخي فاختلطت به واختلط بها. ولم تكن كالقرآن قد تمَّ تقفيلها كنص كامل قبل اشتعال التاريخ. إن ذلك يعني أن الأحاديث السياسية الواردة في كُتب السنة ـ مع تقديرنا الكامل للمنهج النظري لعلم الحديث ـ لن تحظى في هذا الصدد بمرتبة «النص الخالص» لمجرد ورودها في هذه الكتب. وإنما بعد تمحيص كامل يقوم على إعادة قراءتها على ضوء التاريخ. وحنيئذ فقط، يمكن ضمها نقية خالصة، إلى النص القرآني ونحن نخلي بينه وبين واقعنا الراهن ليحكمه أو ليحكم فيه وفقاً لقانون النص بقاعدتيه «الإباحة والاكتناز».

في المرحلة الأُولى لتأسيس النظرية السنية في الخلافة، كان الاعتماد على فعل السلف من الصحابة والتابعين صريحاً وكافياً. كان التاريخ في ذاته نصاً ملزماً. ومع احتدام الحجاج مع الشيعة الذين كانوا قد استندوا في نظريتهم إلى «النص» على الوصية. أبرز الرد السني على نحو شبه مفاجيء أدلته النصية سواءً بالاستناد التأويلي إلى القرآن، أو باللجوء المباشر إلى الأحاديث[٤٢]. لقد كان يتبادل مع خصمه الشيعي ممارسة ما يمكن أن نسميه في شيء من المجاز، عملية «تنصيص للتاريخ» أعني إبراز «نصوص» تفصيلية متطابقة مع الأحداث «اللاحقة» تطابقاً تفصيلياً تاماً إلى درجة مدهشة. مستخدمة صيغاً بل ومصطلحات سياسية أو عقلية، يصعب التسليم بوجودها في اللغة الأُولى للسنة، من حيث أن المفاهيم الإصطلاحية وهي من طبيعة تركيبية تجريدية، إنما تنشأ في اللغة استجابة لحاجات فكرية متطورة، لم تعرفها العربية قبل الصنعة والتدوين. أو تنشأ تعبيراً عن واقع سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي جديد ومركب، لم يعرفه المجتمع الإسلامي قبل اشتعال التاريخ. وهنا يصير جائزاً تفسير هذا التركيب التفصيلي المتطابق على أنه مبالغة في التجويد، تذكرنا بالأصمعي وهو يعيب على الحطيئة شاعر العربية الكبْير قائلاً «وجدت شعره كله جيداً، فدلني ذلك على أنه كان يصنعه»[٤٣]. والتيار السلفي في مجمله لا ينكر هذه الحقيقة، يقول ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة «إن أصل الأكاذيب في أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة فإنهم وضعوا في مبدأ الأمر أحاديث مختلفة في صاحبهم، حملهم على وضعها عداوة خصومهم. فلما رأت البكرية ما صنعت الشيعة صنعت لصاحبها أحاديث في

---

(٤٢) انظر تأويل الأشعري المتكلف لآيات القرآن في إثبات النص على أبي بكر ـ الإبانة السابق ص ١٠٤. وانظر شرح النووي المسلم ج ١٥ ص ١٥٥. وكذلك وانظر صحيح البخاري ج ٩ ص ١٠٠.

(٤٣) الشاطبي ـ الموافقات السابق ـ ج ٢ ص ٨٤.

مقابلة هذه الأحاديث»[٤٤]. ومع أن هذا النص يثبت التصنيع في حق «البكرية» كما يثبته في حق «الشيعة»، إلاَّ أن عملية التنقية التي اعتمدت منهج الإسناد في قبول الرواية، كانت تقوم على أُسس «مذهبية» محضن. يقول ابن سيرين المتوفى سنة ١١٠ هـ «لم يكونوا يسألون عن الإسناد. فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيأخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»[٤٥]. فالمعيار هنا هو المذهب «يستدل به أولاً على الصدق أو الكذب. وهو ما يؤدي بالقضية إلى أن تحسم قبل بدأ النقاش فيها. لأن المعيار الذي يتحدد به «أهل البدع» هو معيار مذهبي في ذاته، وهذا ما يسوغ القول بأن عملية التنقية التي قام بها أهل الحديث، كانت تحمل ـ رغم منهجيتها الداخلية ـ قدراً لا ينكر من التحكمية، وتنطوي على نوع من أنواع «الدور» المنطقي، فهذه الأحاديث لا تُقبل لأن رواتها أهل بدع، ورواتها أهل بدع لأنهم يروون هذه الأحاديث، أو يعتنقون المذهب الذي يتأسس عليها. ومن ثم فإن القضية، قضية تصنيع أو تركيب النص ليوافق الأحداث التي ستقع في التاريخ، تظل قائمة في حق المنظومة السلفية من جهة الإمكان على الأقل. وسوف نمثل لذلك تفصيلياً في فصل لاحق. أما الآن فنكتفي بمثال واحد.

يورد الأشعري في الإبانة، في معرض التدليل على نفي الوصية لعلي وإثبات شرعية خلافة الراشدين الحديث التالي «الخلافة في أُمتي ثلاثون سنة. ثم ملك بعد ذلك» ويشرح ذلك بقول سفينة راوي الحديث «أمسك خلافة أبي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان وخلافة علي بن أبي طالب. . . . قال فوجدتها ثلاثين سنة». وهذا الحديث رواه أبو داود والترمذي وقال الأخير حديث حسن، قد رواه غير واحد عن سعيد ابن جمهان ولا نعرفه إلاَّ من حديث سعيد»[٤٦] ورغم أنهم طعنوا في سعيد ابن جمهان هذا، فيما يرويه ابن المديني عن يحيى القطان»[٤٧]. فلن نتوقف حيال السند، لنمعن النظر في متن الحديث، ونتساءل عن «الخلافة» و «الملك» و «المقابلة التفريقية» بينهما. إن هذه المقابلة التفريقية تضعنا حتماً أمام مفهومين إصطلاحيين بالمعنى الكامل للمفهوم الإصطلاحي. فالخلافة هنا

---

(٤٤) ابن أبي الحديد ـ شرح نهج البلاغة ـ ص ٢٦ ج ٣.

(٤٥) صحيح مسلم بشرح النووي ج ١ ص ٨٤.

(٤٦) الترمذي ـ ك الفتن، ب: ٤٨ ج: ٢٢٢٦ (٥٠٣/٤). وانظر أبو داود كتاب السنة. والإبانة ص ١٠٦.

(٤٧) قال المروزي «إن عياش بن صالح حكى عن علي بن المديني ذكر عن يحيى القطان أنه تكلم في سعيد بن جهمان انظر السند من مسائل الإمام أحمد للخلال (مخطوط ـ ورقة ٦٤) نقلاً عن عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي. الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة دار طيبة ـ الرياض ص ٣٩. وفي مسند أحمد حديث قريب من هذا وربما أشد منه غرابة حيث تذكر أسماء الخلفاء صراحة أبو بكر ثم عمر ثم عثمان «ثم رفع الميزان» ولا يذكر علي.

تعني الرئاسة أو الإمامة أو سلطة الحكم، وقد إكتسبت سمات إضافية ذات صلة بالتقوى أما الملك فهو هذه الخلافة مخصوماً منها تلك السمات. والسؤال هو: هل كان للفظة «الخلافة» في اللغة العربية قبل وفاة النبي ﷺ هذا المفهوم الإصطلاحي المركب الذي يشير على نحو محدد إلى حكم راشد على منهاج النبوة؟ وهل كان للفظة «الملك» فيها معنى الحكومة الفاسدة في كل الأحوال؟.

ليس من السهل التسليم بذلك،صحيح أن بالقرآن إشارة إلى الخلافة بمعنى الرئاسة أو السلطة «يا داود إِنَّا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله» ولكن الخلافة هنا تشير إلى مطلق السلطة وليس إلى القائم منها فحسب على سنة التقوى، بدليل الأمر الوارد باتباع الحق والنهي عن اتباع الهوى. أضف إلى ذلك أن لفظة «الملك» لم تكن محملة في جميع الأحوال بتلك المضامين المستهجنة المناقضة للتقوى، بدليل النص القرآني الذي يستخدم لفظ «الملك» في وصف «الخلافة» التي منحت لداود ذاتها «وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء». فالخلافة ملك والملك خلافة في قاموس العربية المستخدم زمن النبوة. أما المقابلة التفريقية بينهما، أي القول بالخلافة كنظام للحكم مغاير للنظام الملكي، فهي أمر لم يعرفه قاموس العربية فيما نحسب، قبل إنقضاء النبوة بزمن غير قصير. وذلك أن القول «بالخلافة» كنمط مسمى بعينه من أنماط الحكم، في مواجهة «الملك» كنمط مستقل ومغاير، هو استخدام «المصطلح سياسي» يلزم لنشوء الحاجة إليه في اللغة، تواجد النمطين في الواقع التاريخي على نحو من التعاقب والإحتكاك، فضلاً عن العمق الزمني اللازم للتراكم، الأمر الذي لا يمكن التسليم بإكتماله قبل انتصاف القرن الهجري الأول على وجه التقريب.

أما النص الرقمي على مدة الخلافة بثلاثين سنة، فيخالف «النظام التعبيري» المطرد للنص الشرعي بوجه عام عند التنبؤ بالأحداث، حيث لا تذكر المدة على وجه التحديد في صورة حسابية، ولننظر على سبيل المثال في قول الله تعالى «غلبت الروم في أدنى الأرض، وهم من بعد غلبهم سيغلبون، في بعض سنين» ففي هذه النبؤة القرآنية، لم يستخدم النص لغة الأرقام، وإنما إشار إلى المدة الزمنية المقصودة بعبارة إجمالية «في بضع سنين»، وهي عبارة تدل في العربية على المدة القصيرة التي لا تزيد عن عشر سنين ولننظر كذلك في النص القرآني وهو يتنبأ للمسلمين عند الحديبية بالفتح «لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق، لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين، محلقين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون، فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتح قريباً». وحينما تساءل «الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله» كان جواب النص القرآني **﴿ألا إن نصر الله قريب﴾**. فالفتح قريب والنصر قريب، وكلاهما وعد من الله تعالى ونبؤة ستكون، ولكن متى على وجه التحديد، لا يذكر

النص. مكتفياً بالإشارة الإجمالية. وذلك فيما نحسب نهج مستقر، يمثل كما سبق القول، نظاماً تعبيرياً مطرداً.

ونحن بالطبع لا نقصد بهذا الإستطراد، أن نخالف الأشعري في نفيه للوصية الشيعية، فإن الثابت عندنا بغير شك هو نفي الوصية بإطلاق، سواء كانت لعلي أو لغير علي. كما لا نقصد به الدخول في مناقشة تفصيلية حول شرعية الخلفاء الراشدين، فإن لذلك موضعه في فصل لاحق، وإنما كان قصدنا في هذا الموضع إبراز كون النظرية السلفية في الخلافة كانت تنطلق أساساً من حوادث التاريخ التي نشأت بعد إكتمال النص، ثم مارست في سبيل ذلك ما أسميناه «بتنصيص التاريخ» مما كرس لدى العقل الفقهي المسلم عادته «الخالدة» في تناول النص من خلال الماضي أي من خلال السلف. الأمر الذي لم يقتصر على قضية السلطة وملحقاتها، بل تجاوز ذلك إلى ساحة الفقه والفكر بوجه عام. وظلت هذه العادة مسلكاً عقلياً مطرداً لديه، رغم خطورة النتائج التي تترتب عليها، تلك التي تتمثل ـ كما سبق القول ـ في حجب الواقع الزمني المتغير، فيما بعد الحقب السلفية، عن ممارسة دوره (باعتباره جزءاً من كينونة النص) في استفزاز النص واستخراج مكنوزاته، وهو ما يعني في النهاية تعطيل النص عن العمل بكامل قدرته التشغيلة. لأنه يعني بالضرورة، ربط النص إلى الأبد بالمواضعات الفكرية التي كانت اللغة تحملها وقت التدوين بل وقت التنزيل، أعني ربطه بدرجة التطور العقلي والعلمي «للعرب» عند بدء الوحي. وهي نتيجة مقبولة لدى العقل السلفي بوجه عام، يعتنقها ويعلنها على لسان الشاطبي الذي نضع جهوده التجديدية في علم الأُصول رغم ضخامتها، داخل الدائرة السلفية ذاتها، على خلاف ابن حزم الذي كان يقدم اجتهاده في هذا الشأن من خارج هذه الدائرة. يقول الشاطبي «ليس بجائز» أن يُضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه. ويجب الإقتصار في الإستعانة على فهمه ـ على كل ما يُضاف علمه إلى العرب خاصة فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية»(٤٨).

والسؤال هو: هل كان ثمة «ما يُضاف علمه إلى العرب خاصة» قبل نزول القرآن؟.

لقد كان العرب يوم جاء الإسلام، بنص الحديث النبوي، «أُمة أُمية لا تقرأ ولا تحسب»(٤٩) وصعب القول بأنها كانت تتوفر على علم من العلوم، اللَّهُمَّ إلاَّ إذا اعتبرنا «التفنن في فنون البلاغة، والخوض في وجوه الفصاحة، والتصرف في أساليب الكلام وهو أعظم منتحلاتهم»(٥٠) بتعبير الشاطبي نفسه، علماً من العلوم وهنا سنجد أنفسنا مرة أُخرى

(٤٨) الشاطبي ـ الموافقات ـ السابق ـ ج ٢ ص ٨١.

(٤٩) رواه مسلم.

(٥٠) الشاطبي ـ السابق ـ نفس الموضع. وانظر تعليق المحقق عبد الله دراز بأنه «لم ينقل فيما سبق نسبة علم الحيوان المسمى بالتاريخ الطبيعي إلى العرب. ولم ينقل أحد أنهم اشتغلوا به. فعلى رأي =

وجهاً لوجه أمام «اللغة وعلومها» باعتبارها الآلية «الوحيدة» التي يسمح لها بفك رموز النص وتجليته.

ألا يعني ذلك حجباً للواقع البشري المتغير، ليس فقط خلف واقع السلف الإسلامي، وإنما كذلك خلف واقع العرب الجاهلي؟ أليس ينطوي على إلغاء لحركة الزمن ومفهوم التغير؟ ألا يتناقض مع الديمومة الدائبة لوظيفة النص الشرعي عبر الزمن؟ ثم؟ ألا يتعارض هذا مع اجتهاد الشاطبي نفسه حول المقاصد الشرعية وما توحى به من تمدد الأحكام؟ وأخيراً ألا يفسر ذلك ولو بشكل جزئي، أزمة العقل الإسلامي الراهن وتلعثمه الدائم حيال العصر وعلومه.

المنظومة السلفية

ـ ٦ ـ

«منظومة غير نصية»؟ :

ما الذي نعنيه بهذه العبارة على وجه التحديد؟.

نعنى أن النص الخالص لم ينفرد بتأسيسها وإنما تأسست بوجه عام على مصادر تاريخية مفارقة للنص، وإن كانت متاخمة له، كالإجماع والقياس.

فلقد أتى على الإسلام حينٍ من الدهر لم يكن شيئاً سوى النص. ثم أتى على الإسلام حينٍ آخر من الدهر، أصبح الإسلام فيه هو النص مضافاً إليه الفقه والفكر. ولقد صارت للفقه مكانة مرجعية مساوية لمكانة النص من الناحية العملية، ثم راحت تلعب في تكوين العقل المسلم على مدار الزمن، دوراً تجاوز بهذه المرجعية مكانة النص بقدر غير يسير. إن حجم الفقه في هذه المنظومة. أكبر من حجم النص على وجه التحقيق. والفقه كما سبق القول، لا يرادف النص، حتى ولو كان متولداً عنه بصورة مباشرة. لأن «الفقه» هو نتاج إحتكاك النص بالواقع الإنساني المعين في الزمان والمكان، بينما «النص» هو

= المؤلف لا يجوز لنا أن نتوصل إلى فهم مثل آيتي سورة النحل في تكوين اللبن والعسل، وما فيهما من أعاجيب ربنا في صنعه. لا يجوز لنا أن نتوصل إلى ذلك من علم حياة النحل وحياة الحيوان ذي الدر، مع أنه لا يمكن أن تتم العظة والاعتبار الذي يشير إليه الكتاب في آخر كل آية منهما. **﴿إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾** - يعقلون. لا يتم ذلك على وجهه إلاّ بمعرفة تكوين العسل واللبن. وكذا لا يتم فهم (فيه شفاء للناس) على وجهها إلاّ بعد معرفة ما يصلح من الأمراض أن يكون العسل دواء له، وما لا يصلح بل يكون ضاراً، ويترتب عليه أن تكون اللام في الناس للجنس أو العموم. وهكذا.. والواقع أن كتاب الله للناس كلهم، يأخذ منه كل على قدر استعداده وحاجته، وإلاّ لاستوى العرب أنفسهم في الفهم للكتاب والأمر ليس كذلك.

الوحي المجرد قبل عملية الإحتكاك.

ولكن. هل كان الفقه السلفي في مجموعه، متولداً عن النصوص بصورة مباشرة؟.

ومجمل الجواب أن الفقه السلفي ـ الذي لم يتبلور في شكله النهائي المذهبي قبل القرن الهجري الرابع(٥١)، لم يتأسس في مجموعه على النص الخالص بصورة مباشرة. أما التفصيل فيقتضي التفرقة بين مرحلتين من مراحل العقل الفقهي المسلم، يفصل بينهما بشكل واضح، محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ.

لقد لعب الشافعي بغير شك، دوراً تأسيسياً فاعلاً، في توجيه العقل الأُصولي الفقهي المسلم، إلى وجهته التي انتهى إليها. وذلك حين كرس بشكل تنظيري ومنظم، ذلك النزوع السيكولوجي لدى مدرسة الحديث إلى الخبر أي «الماضي». في مواجهة المدرسة الأُخرى، مدرسة الحرية والرأي. فمن خلال تقنين «الإجماع» كمصدر تشريعي، كان الشافعي يسجل وثيقة إعتماد شرعية لمرجعية التاريخ السابق أي لمرجعية «الماضي» من خلال «القياس» الذي جعل منه الشافعي الشكل المعتمد الوحيد للاجتهاد بالرأي، كان الشافعي يغلق على العقل المسلم آفاقاً واسعة للحركة يمكن له من خلالها أن يتعامل مع النص. ومن خلال الإجماع والقياس كليهما، كانت دائرة المباح تتقلص باستمرار أمام دائرة الالزام التي راحت تتضخم من تراكم الأحكام المستقاة من المصدرين.

وبغير شك، فقد كان العقل الفقهي المسلم قبل الشافعي، يمارس القياس، ويتعاطى القول بالإجماع. ولكن بمنهجية غير شافعية.

فمن ناحية، لم يكن ينظر إلى القياس باعتباره «مصدارً تشريعياً» بالمعنى الإصطلاحي للمصدر كمرجعية إلزامية مستقلة، وإنما كان القياس ـ كما تظهر لنا الممارسات الأُولى لمدرسة الرأي بقيادة أبي حنيفة ـ مجرد أداة من أدوات التفكير أو الإستنباط، تعمل إلى جوار أدوات عقلية وتفكيرية أُخرى، داخل الدائرة اللانصية وهي دائرة واسعة بطبيعتها لدى مدرسة الرأي، بسبب موقفها المنطقي من قضية الرواية، التي كان أهل الحديث يسهبون في طلبها وتدوينها، بطريقة كمية فجة، جاءت بغير شك على حساب الدقة العلمية المطلوبة للثبوت. أما القياس كما تبلور في رسالة الشافعي، فهو مصدر تشريعي ملزم، يجب اللجوء إليه عند كل سكوت. فلا شيء يخلو من حكم لازم، إما بالنص عليه في ذاته وإما بقياسه على ما نص عليه في ذاته. يقول الشافعي في الرسالة: «كل ما نزل بمسلم

---

(٥١) يقول أبو طالب المكي في «قوت القلوب»: «إن الكتب والمجموعات محدثة، والقول بمقالات الناس والفتيا بمذهب الواحد من الناس وإتخاذ قوله والحكاية له من كل شيء، والتفقه على مذهبه، لم يكن الناس قديماً على ذلك في القرنين الأول والثاني» مشار إليه في أحمد أمين ـ ضحى الإسلام ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ج ٢ ط ١٠ ص ١٧٣.

ففيه حكم لازم. أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة. وعليه (أي على المسلم) إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه. وإذا لم يكن فيه بعينه، طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس»[٥٢]. وعلى ذلك فإن الأخذ بالقياس في غياب النص، فرض ملزم عند الشافعي، وهي الإلزامية التي ستلحق بالحكم المستنبط بالقياس، عند انضمامه إلى المنظومة الفقهية، ليمارس معها على الأجيال اللاحقة سلطة النص الأصيل.

ومن ناحية أُخرى، فقد كان مصطلح القياس، قبل الشافعي، يستخدم في الدلالة على مطلق الاجتهاد بالرأي، في كل صوره وأشكاله المتاحة للعقل المسلم حينذاك. فقد كان هذا العقل يستخدم إلى جانب القياس، عمليات تفكيرية استدلالية أُخرى كالاستنتاج والاستقراء أحياناً، فلما كتب الشافعي رسالته جعل الاجتهاد منحصراً في القياس. أي في إلحاق المسكوت عنه بشبيهه أو قرين علته المنصوص عليه، وحظر الرأي فيما عدا ذلك. يقول الشافعي «إن القول بغير خبر ولا قياس لغير جائز.. ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الإستحسان»[٥٣]. ثم يضيف «وإنما الإستحسان تلذذ» يعني قولاً بالهوى.

ولقد كان الشافعي في الحقيقة ـ رغم سمات عقلية لا تخفى في منهجه النظري ـ يضيق دائرة المباح، من حيث أراد الشارع أن يوسعها. لأن القياس في صيغته الشافعية هو إحالة المسكوت عنه على النصوص، بينما النصوص بسكوتها، إنما تحيل هذا المسكوت عنه على دائرة المباح. فكأننا بالقياس نرد على النصوص إحالتها. ونفتئت على دائرة المباح أي على دائرة الحرية الإنسانية.

ومن ثم فإننا حين نرد القياس، فإنما نرده انتصاراً لدائرة الحرية الإنسانية، التي أثبتنا بالأدلة في موضع سابق، أنها دائرة نصية. أعني دائرة شرعية، مبنية في أسسها على أُصول هذا الدين. إننا ندفع القياس لنسبغ على المسكوت عنه حكمه الأصلي أي حكم الإباحة وتلك منهجية مغايرة في رد القياس، لمنهجية مدرسة الحديث، التي كان نفورها النسبي من القياس قبل الشافعي، مبنياً على كونه «رأياً» لا ينبغي له أن يقدم على «الخبر». ومن ثم فهي لا تدفع القياس والرأي عموماً لحساب دائرة المباح، وإنما لحساب دائرة الإلزام، التي توسعت إلى حد مبالغ فيه، بالزيادة المتكلفة في طلب الحديث والأخبار. هنا كاد المسكوت عنه ألا يكون له وجود.

وهنا يحل لنا التساؤل عن دائرة المباح أو دائرة الحرية، أعني موقعها لدى مدرسة

---

(٥٢) الشافعي ـ الرسالة ـ السابق ص ٤٧٧.

(٥٣) الشافعي ـ الرسالة ـ السابق ص ٥٠٥.

الرواية، وموضعها من فكر الشافعي، هل كانت غائبة حقاً؟ وكيف تسني لها أن تغيب؟ وينصب التساؤل بالطبع على ما أسميناه بدائرة «المسكوت عنه» أو دائرة البراءة الأصلية بتعبير بعض الأُصوليين. لأن الشافعي في الحقيقة لا ينكر أن ثمة في الشريعة ما هو مباح. إن التساؤل إنما هو عن حكم الإباحة الذي يثبت للشيء لمجرد السكوت عنه من قبل النص الخالص بأمر جازم أو نهي جازم، على ما بينا من قبل. حيث يجوز القول بالإباحة على إطلاقها، كما يجوز الاجتهاد الحر بما قد يؤدي إلى حظر أو إيجاب، ولكنهما ليسا الحظر والإيجاب المسندين إلى الله تعالىٰ ومن ثم فليسا الحظر والإيجاب الدائمين الملزمين على كل الأجيال.

والذي يبدو لنا من قراءة الشافعي في كتابيه الأساسيين الرسالة والأُم، هو غياب الإحساس بهذه الحقيقة. حقيقة أن الشريعة، من خلال السكوت، تعمد على نحو مقصود، إلى إنشاء منطقة حرة للإنسان، يمارس الحياة من خلالها في طلاقة وحرية، وأن هذه الطلاقة وتلك الحرية جبلة مفطورة في الإنسان متصلة الإسناد إلى الله تعالى شأنها في ذلك شأن النص الخالص الأصيل.

يكاد الشافعي أن يقول بأن ليس ثمة مسكوت عنه، وأن ليس ثمة إباحة إلاّ أن تكون منصوصة في كتاب أو خبر. أما الإباحة الأصلية الناجمة عن محض السكوت. فلا وجود لها لأن هذا المسكوت عنه يجب قياسه على نص أو خبر، أي يجب رده إلى النص للحصول بصدده على «أمر أو نهي». يقول في الأُم «قال الله عزَّ وجلَّ: **﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾** فلم يختلف أهل العلم بالقرآن فيما علمت أن السدى الذي لا يؤمر ولا ينهى ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر فقد أجاز لنفسه أن يكون في معاني السدى»[٥٤]. إن الحياة هنا في منطق الشافعي لا تخرج عن كونها أمراً ونهياً، أي أنه ليس ثمة في الحياة إلاّ دائرة واحدة هي دائرة الإلزام، وكأن الإباحة أو الحرية (بضوابطها الشرعية بالطبع) ليست من خلق الله ومقصود فطرته.

ولقد كنا نعجب من قبل حين نقرأ فقه الإمامة أو السلطة، من غياب مسألة «الحرية» كمقابل ضروري لفكرة النظام في نظرية السلطة بوجه عام. فعلى حين ظفرت فكرة الحرية بمعناها الفلسفي المطلق بجهود واسعة النطاق داخل الدائرة الكلامية إنطلاقاً من المعتزلة حتى الأشاعرة، نجد المنظومة الفقهية السلفية في مجموعها وقد تمحورت حول «النظام» فبالغت في الحديث عن «الفتنة» و «وجوب الطاعة» بقدر ما أغفلت وتغافلت عن تقنين الحرية الفردية في مواجهة السلطة باعتبارها الوجه الآخر من العملة في قضية السلطة كما

---

(٥٤) الشافعي ـ الأُم ـ السابق ص ٢٩٨. وانظر الفصل الأول فقرة ٤.

سنفصل في موضوع لاحق. فإذا علمنا حجم الدور الذي لعبه الشافعي في العقل الأُصولي الفقهي المسلم، تكريساً لمفاهيم التيار المناقض للرأي والحرية، فهل لنا أن نكف عن العجب؟.

لقد كان لظروف النشأة التاريخية التي تبلورت فيها مدرسة الحديث «وهي المدرسة التي قدرت لها السيادة على العقل المسلم والتي كتبت بيدها منظومة الفقه الإسلامي المعتمدة حتى اليوم على أنها الإسلام) كان لظروف نشأتها التاريخية في لجج الخصومة مع مدرسة الرأي والاجتهاد، دورها في تكريس «النفور من الرأي» كمسلك عقلي وعادة نفسية متواصلة، يمكن رصدها بجهد يسير، ليس فقط في خلايا العقل الفقهي الإسلامي الراهن، بل على مستوى سلوكه الفكري والاجتماعي والسياسي العام.

ـ ٧ ـ

أما الإجماع، فقد أعطاه الشافعي، ربما لأول مرة، أُصوله النظرية وذلك حين أُسسه بشكل منهجي على القرآن والسنة، ثم وضعه في مكانه من النظرية المتكاملة في أُصول الفقه، ثالث المصادر الأربعة، بعد الكتاب والسنة. فبعد أن يقرر الشافعي في الرسالة أنه «لا يحل لمسلم كتاباً ولا سنة، أن يقول بخلاف واحد منهما»، يشرع في تناول الإجماع متسائلاً عن الحجة في اتباع «ما اجتمع الناس عليه، مما ليس فيه نص حكم لله، ولم يحكوه عن النبي»(٥٥). وهنا نجد أنفسنا حيال تعريف محدد للإجماع. يقرر الشافعي أن «موضوعه» إنما يكون من المسكوت عنه «ليس فيه نص حكم لله، ولم يحكوه عن النبي». ومن ثم فالقول به هو اتباع للناس وليس لنص من النصوص فقد أنكر الشافعي على البعض أن الإجماع «لا يكون أبداً إلاّ على سنة ثابتة وإن لم يحكوها». «لأنه لا يجوز أن يحكي إلاّ مسموعاً ولا يجوز أن يحكي شيئاً يتوهم. يمكن فيه غير ما يُقال»(٥٦). ولذلك فإن الشافعي يسند الإجماع مباشرة إلى الذين أجمعوا، أي إلى الناس، مقرراً في صراحة أنه يقول «بما قالوا اتباعاً لهم». ثم يروى، تأسيساً لهذا الاتباع، حديثين من السنة يحضان على لزوم الجماعة(٥٧). إذن فمصدرية الإجماع، باعتراف الشافعي نفسه، مصدرية غير

(٥٥) الشافعي ـ الرسالة ـ السابق ص ٤٧١.
(٥٦) الشافعي ـ الرسالة ـ السابق ص ٤٧١، ٤٧٢.
(٥٧) الشافعي ـ الرسالة ـ السابق ص ٤٠٢، ٤٠٢، ٤٧٢ وانظر الغزالي ـ المستصفى ـ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٣ ـ ص ١٣٨ حيث يشير الغزالي إلى إستناد الشافعي إلى القرآن في تأسيسه للإجماع وذلك في قول الله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدي ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾ النساء: ١١٥.

نصية، باعتبار أن «النص» كما سبق البيان هو محض الوحي المنزل من عند الله قرآناً أو سنة.

ومع ذلك فقد جعل الشافعي من الإجماع «مصدراً». أعني أنه قنن الاجماع نظرياً كمرجعية مستقلة وملزمة. مستقلة عن النص، وملزمة للأمة المسلمة عى الدوام. فالحكم المبني على إجماع الصحابة يلزم التابعين، ومن بعدهم من المسلمين، جيلاً بعد جيل، إلى نهاية الزمان. وكذلك إجماع التابعين يلزم الأمة إلى الأبد، ثم إجماع من بعدهم وهكذا حتى نهاية الدهر.

ورغم أن نصوص الشافعي ظلت منذ الرسالة، هي نقطة الإنطلاق التي ينطلق منها الأُصوليون السنيون، في تناولهم للإجماع وغيره، فقد لحقت بتعريف الشافعي الأول للإجماع تحويرات متفاوتة الأقدار تمثل في معظمها تخريجات توليدية من التعريف ذاته، حول شروط الإجماع ونطاقه وسبل الإطلاع عليه. فبينما كان الإجماع، على سبيل المثال، وفقاً لإيحاءات الشافعي الأُولى في الرسالة هو إجماع «الناس» بمعنى الأُمة في مجموعها. نجد الغزالي، وهو بهذه المناسبة شافعي الأُصول أشعري الكلام، بعد أن يقرر إنطلاقاً من تعريف الشافعي أن «المجمعين هم أُمة محمد ﷺ» يعود فيضيق من نطاق الإجماع حتى يكاد ينحصر في «كل مجتهد مقبول الفتوى هو أهل الحل والعقد»[٥٨].

ومع ذلك فإن جوهر الإجماع الذي ظل ثابتاً في العقل الفقهي منذ تقنين الشافعي له، والذي يهمنا بالدرجة الأُولى في هذا الموضع، حيث قضيتنا هي فاعلية التاريخ أو «الماضي» في العقل الفقهي المسلم، هذا الجوهر هو ما ينطوي عليه الإجماع من «مصدرية إلزامية لجيل على جيل». لقد بلغت تداعيات هذا العقل الفقهي حداً بعيداً في هذا الصدد. فهذا على سبيل المثال أبو الحسن البصري، في كتابه «المعتمد في أُصول الفقه» يقرر أن «أهل العصر إذا اختلفوا في المسألة على قولين متنافيين، فإنه يتضمن اتفاقهم على تخطئة ما سواهما، فلا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر»[٥٩]. ويضيف «أن الأمة» أجمعت «على المنع من ذلك كما أجمعت على المنع من إحداث قول يخالف الإجماع المصرح»[٦٠]. وقد إستند الفقه السلفي إلى ذلك في القول بتأبيد الولايات أي المنع من تحديد فترة الرئاسة أو الحكم بمدة بعينها، «لأنهم اختلفوا أيام عثمان على قولين لا ثالث لهما. أما من يقول إنه أحدث ما يوجب خلعه، وإما من يقول لم يحدث حدثاً فلا يجوز

---

(٥٨) أبو حامد الغزالي ـ السابق ص ١٤٣.

(٥٩) أبو الحسين البصري ـ المعتمد في أُصول الفقه ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت طبعة ١٩٨٣. الجزء الثاني ص ٤٤.

(٦٠) المرجع السابق ـ ص ٤٥.

خلعه. فما خرج من هذين القولين فهو باطل باتفاق»[٦١]. على حد تعبير القاضي عبد الجبار.

ويتساءل أبو الحسين في باب مخصوص من كتابه عن «أهل العصر إذا اختلفوا. في المسألة على قولين. هل يجوز وقوع الاتفاق على أحدهما أم لا؟»[٦٢] وحكى في ذلك عن الصيرفي أنه منع من اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول.

ثم تمادى فتساءل عن «أهل العصر إذا تأولوا الآية بتأويل، أو استدلوا على المسألة بدليل أو اعتلوا فيها بعلة. هل يجوز لمن يأتي بعدهم إحداث تأويل أو دليل أو علة غير ما ذكره أم لا؟».

وبما أن الإجماع مصدر مستقل ودليل منفصل، فمن المتصور حدوث التعارض بينه وبين سائر الأدلة، يقول أبو الحسين «فأما إذا قالوا قولاً وعارضه قول النبي ﷺ فلا يجوز أن نعلم أن قصد النبي ﷺ بكلامه هو ظاهره، ونعلم أن قصدهم بكلامهم ظاهره مع تعارض الكلاميين، لأن الأدلة لا تتناقض»[٦٣].

وإذا كان أبو الحسين البصري، أُصولياً معتزلياً من القرن الهجري الخامس. فإن نماذجه التي أشرنا إليها آنفاً، لا تصدر عن خصوصية الاعتزال المتفشية في كتابه المعتمد، وهو بتقييم ابن خلدون واحد من الكتب الأربعة الأساسية في الأُصول، وإنما تمثل موقفاً أُصولياً عاماً يحظى باتفاق القائلين بالإجماع جميعاً. أعني مجمل العقل السلفي الذي اعتمد منظومة الفقه المدونة. ولعل إختيارناً لأبي الحسين يرجع إلى اعتزاليته ذاتها، لأنها أبلغ دلالة في هذا الموضع على موقف سائر الفرق. فمن المعروف أن الفكر الاعتزالي بطبيعته «العقلية» هو الأقل توجهاً للاعتداد بالماضي، من حيث كونه الأكثر جرأة عند تناول التاريخ. وهو ما يقودنا إلى التساؤل عما إذا كان الاعتداد بالماضي يمثل نزوعاً نفسياً خلقياً أو قديماً في العقل المسلم وربما في الذات الإسلامية على وجه الإجمال؟ وما إذا كان ذلك كافياً لتفسير القول بالإجماع وغيره من مرجعيات الماضي كقول الصحابي، وعمل أهل المدينة، وعمل أهل الكوفة، ومطلق خيارات السلف بوجه عام؟.

ـ ٨ ـ

«هل أنت يا علي مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر؟ فقال: اللَّهُمَّ لا. ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي. فالتفت إلى عثمان فقال هل أنت مبايعي على

---

(٦١) انظر مقدمة الكتاب ـ الفقرة الثالثة.
(٦٢) المعتمد ـ السابق ـ ص٥٤.
(٦٣) المعتمد ـ السابق ـ ص ٥٦.

كتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر؟ قال: اللّهُمَّ نعم»[٦٤].

هكذا سأل عبد الرحمٰن بن عوف، الرجلين المرشحين لرئاسة الدولة الإسلامية بعد عمر بن الخطاب، وهكذا كان جواب الرجلين، وقد أوردناه عن الطبري بنصه، كي نقرأه هذه المرة من جديد، على ضوء التساؤل الذي طرحناه آنفاً حول النزوع الخلقي الدائم في العقل المسلم نحو التاريخ، وذلك أننا نكاد نلمح في ثنايا هذا النص، إرهاصة مبكرة لمفهوم «السلفية» كما سيتبلور في العقل المسلم بعد ذلك بوقت غير قصير.

وحين نمعن النظر في هذا السؤال، الذي طرح بنفس الصيغة مرتين، نجد عرضاً إجمالياً موجزاً للمرجعية العليا في الحكم والتشريع، فإذا هي تتضمن، لأول مرة فيما نحسب، إلى جوار النص الخالص، مصدراً بشرياً مفارقاً له. هو فعل أبي بكر وعمر. كان ذلك سنة أربع وعشرين من الهجرة، أي بعد إكتمال النص الخالص بوفاة النبي ﷺ بثلاث عشرة سنة. وهكذا فما أن تكونت بسني أبي بكر وعمر الكتلة الزمنية القصيرة التي شكلت في تاريخ الأُمة، أول «كمية من الماضي» مفارقة للنص، حتى تحولت إلى مصدر مرجعي مقترن بهذا النص، مُشَكِّلة بذلك أول طبقة من طبقات التراكم الزمني شبه الجيولوجية التي ظلت تتكون فوق النص جيلاً بعد جيل. والذي يبدو لنا هو أن عبد الرحمٰن بن عوف، الذي كان مفوضاً فوق العادة من قبل أهل الشورى للإشراف على عملية الانتخاب، لم يكون حين طرح السؤال بخلفياته المرجعية، يعبر عن رأيه الشخص المحض، بقدر ما كان يمثل توجهاً ذا حجم بارز في العقل المسلم حينذاك، إن لم يكن هو التوجه الرئيسي فيه. فلقد تواترت كتب التاريخ على أن عبد الرحمن نهض حينئذ ثلاثة أيام يستشير الناس ويجمع رأي المسلمين، برأي رؤوس الناس وأقيادهم جميعاً وأشتاتاً مثنى وفرادى ومجتمعين، سراً وجهراً، حتى خلص إلى النساء المخدرات في حجابهن، وحتى سأل الوالدان في المكاتب، وسأل من يرد من الركبان والأعراب إلى المدينة»[٦٥]. على حد تعبير ابن كثير.

نعم. إن هذا التوجه ذا الحجم البارز، لم يكن يعي القضية يومذاك، بمفهومها الإصطلاحي الملزم الذي ستنتهي إليه على يد الشافعي في نهاية القرن الهجري الثاني. ولكنه يضعنا عى كل حال، أمام نموذج مبكر لإشكالية المقابلة بين التاريخ والنص. أو بين عقلية الماضي/ الخبر وعقلية الاجتهاد/ الحرية، أو بين مدرسة الرواية ومدرسة الرأي. إن الفرق هنا بين لحظة عبد الرحمٰن ولحظة الشافعي، هو الفرق بين «مساحة الماضي» أو

---

(٦٤) الطبري ـ تاريخ الأُمم والملوك ـ مؤسسة الأعلمي بيروت ـ الجزء الثالث ص ٣٠١. وانظر ابن كثير ـ البداية والنهاية ـ دار الفكر العربي ـ الطبعة الأُولى ١٩٣٣ ـ المجلد الرابع ـ ج ٧ ص ١٦٠.

(٦٥) ابن كثير ـ السابق ـ نفس الجزء ص ١٥٩، ١٦٠. وانظر الطبري ـ السابق نفس الجزء ص ٣٩٦.

«حجم الكتلة الزمنية» الفاصلة بين أي منهما وبين النص الخالص أي وفاة النبي. لقد كان «الماضي» إذن يحاول فرض نفسه منذ البداية، عند أول سانحة ولئن كانت المحاولة يومذاك ضعيفة وهادئة، فلأن مساحة الماضي ذاتها كانت قليلة وضيقة. وشيئاً فشيئاً مع التزايد في مساحة «الماضي» كانت سطوة التاريخ تشتد باستمرار، حتى تحولت على يد الشافعي إلى مصدر إلزامي رسمي ومقنن.

وفي إعتقادنا أنه لم ينج من هذه السطوة الزمنية، تيار واحد من تيارات العقل المسلم، على تفاوت في درجات التأثر، بما في ذلك المعتزلة أنفسهم، الذين رأينا نماذج لهم في كتابات القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري. وبما في ذلك أيضاً مدرسة الرأي الفقهية التي كان أبو حنيفة يعبر عنها أحسن تعبير. فعلى الرغم من أن تيار الرأي بطبيعته التكوينية يقوم (خارج دائرة النص) على جبلة مناقضة «للاتباع» مما حدا بهذه المدرسة إلى التشدد في قبول الرواية ومن ثم النكير على المدرسة الأُخرى التي كانت تبالغ في طلبها، فإن ذلك لم يمنع سطوة التاريخ من أن تسلط على مدرسة الرأي ذاتها قليلاً من أشعتها. يقول أبو حنيفة «إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده أخذت بسنة رسول الله والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات. فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة نبيه، أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم. فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب، فلي أن أجتهد كما اجتهدوا»[٦٦] لقد كان منهج أبي حنيفة بالطبع، يمنحه حرية واسعة، في وزن أقوال الصحابة بل ونقدها. إلاَّ أنه ظل حبيساً لهذه الدائرة «لا يخرج من قولهم إلى قول غيرهم» بل يرجح بين هذه الأقوال «فيأخذ بقول من شاء ويدع قول من شاء». ومع ذلك فقد كانت مدرسة أبي حنيفة هي الأكثر نجاة من سطوة التاريخ أو الماضي. فما أن يخرج عن دائرة الصحابة إلى التابعين حتى يعلن حقه في الاجتهاد كما اجتهدوا. لم يكن التاريخ حاضراً في شعوره الفقهي الملزم، بمثل ما كان حاضراً لدى مدرسة الحديث التي كانت بحاجة إلى الشافعي بقدراته التنظيرية، ليقنن لها حضوره الطاغي على مستوى الفكر كما هو مقنن على مستوى الشعور.

لقد كان الشافعي يلخص القضية برمتها، ويمنحها صيغتها النهائية حين كتب في الرسالة يقول: «لم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلاَّ من جهة علم مضى قبله»[٦٧] هنا يصبح «الماضي» بصريح لفظه، جهة العلم الوحيدة في الإسلام. فلا يحل

---

(٦٦) أبو طالب المكي ـ مناقب أبي حنيفة ـ ص ٩٥ ـ انظر أحمد أمين ـ ضحى الإسلام مكتبة النهضة المصرية ط ١٠ ج ٢ ص ١٨٧.

(٦٧) الشافعي ـ الرسالة ـ السابق ص ٥٠٨، وانظر الأم ـ السابق ـ ص ٢٩٨.

لجيل أن يحكم أو يفتي أو يفكر لنفسه، إلاَّ أن يكون مستنداً إلى حكم فتوى أو فكر الأجيال السابقة عليه. إنه تنصيب صريح للماضي على وجه الدوام، يعود الشافعي إلى تأكيده في كتاب الأُم بقوله: «لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتي إلاَّ من جهة خبر لازم»[٦٨]. والخبر اللازم في مفهوم الشافعي هو نفسه الماضي أي «الإجماع والآثار وما وصفت من القياس»[٦٩]. على حد تعبيره.

وتوحي عبارة الشافعي: «إلاَّ من جهة علم مضى قبله» إيحاء مباشراً بتنحية «الحاضر» في كل حين أن يحكم نفسه، حتى إذا ما أصبح هذا الحاضر «ماضياً» كان له أن يحكم العصر اللاحق عليه. وهكذا نجد أنفسنا حيال «معيار زماني محض» يلخص كأبلغ ما يكون التلخيص جوهر «السلفية» العقلية كتيار في الفقه وطريقة في التفكير. إن الماضي هنا لا يقصد به محض النص ولا حتى إجماع الصحابة فحسب، بل كذلك «الآثار» أي أقاويل الصحابة ثم التابعين. يقول الشافعي «المحدثات من الأُمور ضربان. أحدهما: ما أحدث يخالف كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو أثراً فهذه البدعة الضلالة»[٧٠]. فمخالفة الأثر المروي عن أحد الصحابة (وهم بشر من البشر لا عصمة لهم باتفاق) يدخل في نطاق البدعة الضلالة، شأنها في ذلك شأن مخالفة الكتاب والسنة أي الوحي المنزل من عند الله. وكما يذكر ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين فإن الشافعي «قال في الجديد (يعني قوله الأخير في الرسالة التي كتبها عنه الربيع في مصر) في قتل الراهب إنه القياس عنده، ولكن أتركه لقول أبي بكر رضي الله عنه، فقد أخبرنا أنه ترك القياس الذي هو دليل عنده لقول الصاحب. فكيف يترك موجب الدليل لغير دليل»[٧١]. وسؤال بن القيم هنا ليس من قبيل الإنكار على الشافعي، وإنما هو استفهام للنفي، يستدل به على أن الشافعي ما كان ليدع القياس وهو دليل عنده، إلى قول الصحابي، إلاَّ إذا كان قول الصحابي عنده بمرتبة الدليل. ومن ثم فهو ينقل عن الشافعي قوله «وفي الضلع بعير، قلته تقليداً لعمر.. وفي موضع آخر قلته تقليداً لعثمان، وقوله في الفرائض هذا مذهب تلقيناه عن زيد، وأخيراً قوله: قلت هذا تقليداً للخبر وأئمة المسلمين كلهم على قبول قول الصحابي»[٧٢]. ليس ذلك فحسب. فإن ثمة من السلف من «يوجب» اتباع التابعي فيما أفتى به ولم يخالفه

---

(٦٨) الشافعي ـ الأُم ـ السابق نفس الموضع.
(٦٩) الشافعي ـ الرسالة ـ السابق نفس الموضع.
(٧٠) ابن القيم ـ إعلام الموقعين ـ السابق ج ٤ ص ١٢١.
(٧١) ابن القيم ـ إعلام الموقعين ـ السابق ج ٤ ص ١٢٢. وما بعدها.
(٧٢) السابق ـ ص ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤. وانظر ج ٣ ص٣٧، حيث يحاول ابن القيم تأسيس حجية قول الصحابة على أنها نوع من الوحي «أجراه الله على لسان الخليفة الراشد والصحابة معه شرعاً».

صحابي ولا تابعي. يقول ابن القيم «هذا قول بعض الحنابلة والشافعية (وبعض المالكية) وقد صرح الشافعي في موضع بأنه قاله تقليداً لعطاء. وهذا من كمال علمه وفقهه رضي الله عنه. فإنه لم يجد في المسألة غير قول عطاء»[٧٣].

لقد كان الشافعي، كما سبق القول، يكرس على نحو نظري، نزوعاً نفسياً وعقلياً سائداً قبله. نزوعاً يمكن أن نرى بوادره الأُولى في صيغة البيعة التي طرحها عبد الرحمٰن بن عوف على كل من عثمان وعليٍّ، وفي قبول عثمان لهذه البيعة بصيغتها البكرية العمرية. كما يمكن أن نراها في قول ابن عباس «كان يُقال عليكم بالإستقامة والأثر، وإياكم والتبدُّع»[٧٤]. ثم في قول شريح بن الحارث المتوفى سنة ٧٨ هـ: «إنما أقتفي الأثر، فما وجدت قد سبقنا إليه غيركم حدثتكم به»[٧٥] وفي قول الشعبي: «عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس. وإياك وآراء الرجال وإن زخرفوها لك بالقول. وما حدثوك به عن أصحاب محمد ﷺ فخذه، وما حدثوك به عن رأيهم فانبذه في الحس»[٧٦] وأخيراً في قول الأوزاعي: «قف حيث وقف القوم، وأسلك، سبيل سلفك الصالح فإنه يسعك ما وسعهم. وقل بما قالوا، وكف عما كفوا. ولو كان هذا خيراً ما خصصتم به دون أسلافكم»[٧٧].

وحين نمعن النظر في هذه الأقوال ومثيلاتها قبل الشافعي وبعده، فسوف نلاحظ على الفور ذلك الرنين العاطفي المتردد في أنحائها. والذي يكاد أن يكون بديلاً عن حجية البرهان، في قضية لا حسم فيها بغير هذه الحجية. وهو ما حدا بنا إلى التعبير عن هذه الظاهرة باعتبارها، من أحد وجوه النظر، ظاهرة سيكولوجية تمثل نزوعاً وجدانياً شبه جبلي. فالإستدلال على حجية آراء الصحابة والتابعين، يقوم هنا وبشكل مباشر، على فكرة «الخيرية» الثابتة للصحابة «كجيل» في مواجهة الأجيال اللاحقة عليه. ولما كان «مفهوم الخيرية» داخل العقل السلفي ذي النزعة الوجدانية مفهوماً تعميمياً مباشراً وحسياً، فقد كان من العسير على هذا العقل، أن يفرق بين الخيرية والإلزامية. «الخيرية» التي لا ينكرها أحد على هذا الجيل في مجموعه (ويمكن نقاشها في تفاصيل الأفراد) و «الإلزامية» التي لا تثبت لمجرد الخيرية، وإنما بمحض الوحي المنزل من عند الله.

---

(٧٣) ابن القيم ـ السابق ج ٤ ص ١٥٦ ـ وانظر الغزالي ـ المستصفى ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ط ١ سنة ١٩٩٣. وهو يذكر قول الشافعي في كتاب اختلاف الحديث أنه «روي عن علي أنه صلّى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به».

(٧٤) ابن القيم ـ السابق ـ ص ١٥١.

(٧٥) ابن القيم ـ السابق ـ نفس الموضع.

(٧٦) المرجع السابق ص ١٥٢.

(٧٧) المرجع السابق نفس الموضع.

ورغم أن الشافعي بعقليته النظرية، قد سلك في هذه القضية مسلكاً جدلياً شبه برهاني. إلاّ أن العقل السلفي الذي تبلور بشكل نهائي على يديه، لم يكف قط عن تأصيله الوجداني لحجية السلف الأقدمين. فهذا ابن القيم المتوفى بعد الشافعي بأكثر من خمسة قرون، والذي يعد مع أُستاذه ابن تيمية في نظرنا، أذكى من أخرجت منذ الشافعي مدرسة الحديث السلفية، يقول في معرض الإشارة إلى بعض علماء المالكية «فأي كتاب شئت من كُتب السلف والخلف المتضمنة للحكم والدليل وجدت فيه الاستدلال بأقوال الصحابة. ووجدت ذلك طرازها وزينتها. ولم تجد فيها قط ليس قول أبي بكر وعمر حجة، ولا يحتج بأقوال أصحاب رسول الله ﷺ وفتاويهم، ولا ما يدل على ذلك. وكيف يطيب قلب عالم يقدم على أقوال من وافق ربه تعالى في غير حكم (يعني أكثر من حكم) فقال وأفتى في حضرة الرسول ﷺ، ونزل القرآن بموافقة ما قال لفظاً ومعنى، قول متأخر ليس له هذه الرتبة ولا يدانيها؟ وكيف يظن أحد أن الظن يستفاد من فتاوى السابقين الأولين الذي شاهدوا الوحي والتنزيل وعرفوا التأويل، وكان الوحي ينزل خلال بيوتهم، وينزل على رسول الله ﷺ وهو بين أظهرهم»(٧٨).

لقد أردنا بإيراد هذا النص على طوله، إبراز ما فيه من الربط المباشر بين «الخيرية» التي يعبر عنها عاطفياً بمفردات من قبيل «طرازها وزنتها» و «كيف يطيب قلب» و «كان الوحي ينزل خلال بيوتهم». وبين الإلزامية التي يؤكدها على نحو يقيني جازم، باستفهام استنكاري، يستبعد عنها الظن، مجرد الظن. فهل كان غريباً والأمر كذلك، ألا ينقضي القرن الهجري الخامس، حتى تتردد في جنبات العقل المسلم أصداء منكرة لتلك الدعوى الغريبة عن اغلاق باب الاجتهاد؟ إننا نزعم أن عملية إغلاق الإجتهاد، التي مورست بصورة عملية قبل القرن الخامس، هي نتيجة منطقية لا مفر منها، حيال التضخيم المتزايد باستمرار في حجم وإلزامية المنظومة الفقهية المنقولة «عن السلف». كانت هذه المنظومة قد تكونت من تراكم الفتاوى والأحكام التي تمّ «تدوينها» ثم «تعليبها» عن الصحابة والتابعين ثم الفقهاء ولا سيما الأربعة المشهورون منهم بوجه خاص. ومع انضمامها إلى «حيز الماضي» كان بريقها المرجعي يتزايد باستمرار، مما كان يعني بالضرورة ضمور التوجه إلى حرية الرأي والاجتهاد. وفيم حرية الرأي والاجتهاد؟ ألم يقل الشافعي إن هذه هي «البدعة الضلالة». ثم لماذا الاجتهاد وفي قول السلف غناء؟ ألم يـقـل الأوزاعي إنه «يسعنا ما وسعهم». وكيف نجرؤ على الرأي؟ ألم يأمر الشعبي بأن «ينبذ الرأي في الخش».

وإذا نحن تمادينا في هذه النقول الواردة عن «السلف» في ذم الرأي والتخويف منه،

---

(٧٨) المرجع السابق ص ١٥٢، ١٥٣.

فسوف نجد أنفسنا حيال «حالة عقلية» تستحق الفحص والتأمل. وإذا كان النظر إليها باعتبارها الوجه الآخر من القول بحجية الماضي يكفي لتفسيرها على مستوى الموضوع، فإنه لا يكفي لتفسيرها على مستوى الشكل والأسلوب، لأننا سنجد أنفسنا في هذا الصدد حيال «حالة نفسية» بالمعنى الفني الدقيق. «قال يحيى بن سعيد حدثنا صالح بن مسلم قال: سألت الشعبي عن مسألة النكاح فقال إن أخبرتك برأيي فبل عليه»[٧٩]. ويعلق ابن القيم على ذلك معجباً فيقول «فهذا قول الشعبي في رأيه، وهو من كبار التابعين، وقد لقي مائة وعشرين من الصحابة، وأخذ عن جمهورهم»[٨٠]. ثم يضيف إنه قيل لأيوب السختياني: «مالك لا تنظر في الرأي؟ فقال أيوب: قيل للحمار مالك لا تجتر قال أكره مضغ الباطل»[٨١]. أما مالك بن أنس فقد رآه القعنبي يبكي فقال له: «يا أبا عبد الله ما الذي يبكيك؟ فقال يا ابن قعنب وما لي لا أبكي؟! ومن أحق بالبكاء مني؟! والله لوددت أني ضربت بكل مسألة أفتيت فيها بالرأي سوطاً. وقد كانت لي السعة فيما سبقت إليه، ليتني لم أفت بالرأي»[٨٢]. فلما جاء الشافعي قال: «مثل الذي ينظر في الرأي ثم يتوب منه مثل المجنون الذي عولج حتى برأ»[٨٣]. وأما أحمد بن حنبل فقد روى عن ابنه عبد الله أنه قال: «سمعت أبي يقول لا تكاد ترى أحداً نظر في الرأي إلاَّ وفي قلبه دغل»[٨٤].

وسوف نرى بعد قليل، كيف أن المقصود بالرأي، ليس محض القول بالهوى، أو ممارسة التعقل خارج دائرة الشريعة، وإنما هو الاجتهاد على غير مثال سبق، بحيث يدخل فيه أحياناً الفتوى فيما لم يستفت فيه الأولون، وليس فقط، بما لم يفت به الأولون فقد كان أحمد على سبيل المثال يكره الفتوى فيما ليس فيه حديث ولا أثر. ويفضل حينئذ ممارسة السكوت تطبيقاً لقاعدة مغلوطة تقول: «نصف العلم لا أدري» وهي القاعدة التي سبق لأبي حنيفة أن سخر منها بقوله: «فليقل «لا أدري» مرتين ليستكمل العلم. فممارسة السكوت أو «اللاإرادية» هي الموقف الفقهي المفضل حيال كل نازلة مستحدثة لم يكن للنص فيها حكم ولا للسلف فيها قول. وذلك دفعاً للبديل الوحيد «المعقول» وهو الاجتهاد بالرأي. ورغم أن العقل الفقهي السلفي لم يصل في هذا الصدد ـ بقهر الحركة المستمرة للزمن ـ إلى حد التطبيق الحرفي لا سيما بعد قيود القياس التي كبل الشافعي «الرأي» بها،

---

(٧٩) ابن القيم السابق ج ١ ـ ص ٧٣.
(٨٠) السابق ـ نفس الموضع.
(٨١) السابق ـ ص ٧٥.
(٨٢) السابق ـ ص ٧٦.
(٨٣) السابق ـ ص ٧٦.
(٨٤) السابق ـ ٧٦.

إلاّ أن المقولة في حد ذاتها، تشي بحجم الحالة النزوعية التي أشرنا إليها، والتي عبرت عن نفسها من خلال النصوص المعروضة آنفاً، بمفردات حانقة من قبيل «فبل عليه» و «الحمار الذي لا يجتر الباطل» و «السوط الذي تمنى مالك لو ضرب به» و «الجنون الذي ينبغي أن يعالج منه صاحب الرأي» وأخيراً «بدغل ـ أي فساد ـ القلب الذي يصف به أحمد كل من نظر في الرأي».

ويجدر بنا عند هذا الحد، أن نتوقف حيال هذا التيار السلفي، الذي لعب في تشكيل العقل الجمعي المسلم، دوراً رئيسياً طاغياً، بل الدور الرئيس الطاغي، لنتساءل أولاً: كيف تحول هذا التيار من نزوع وجداني واع لدى الصحابة والتابعين، إلى نظرية أُصولية مقننة عى يد الشافعي؟ ثم كيف تمددت هذه النظرية بعد ذلك، لتتحول إلى مسلكية شمولية طاغية، تستغرق أو تكاد معظم المساحة المنظورة من العقل المسلم، على امتداد تاريخه الطويل؟ وما العلاقة بين ذلك كله في جملته وتفاصيله وبين «السلطة» بدورها الجبروتي الفاعل، كأعظم «بنية تحتية» في التاريخ مطلقاً، وفي التاريخ الإسلامي على وجه الخصوص؟.

فإذا ما فرغنا من ذلك، كان لنا أن نتساءل عن التيارات الأُخرى. ألم يكن ثمة داخل العقل المسلم تيار آخر. تيار يدرك «مفهوم الحرية» من حيث كونه حقيقة نصية. كما يدرك مفهوم «الواقع المتغير» من حيث كونه حقيقة نصية كذلك؟ فإن كان، فما حجمه داخل العقل المسلم، أو بالأحرى داخل المساحة التي تبقت من هذا العقل؟ كيف نجا من سطوة التاريخ؟ وإلى أي مدى؟ وكيف مارس دوره المحدود؟ وأخيراً. كيف يفسر ـ كلا على ضوء الآخر ـ اختلاف النظر، بين التيارين إلى حجية الماضي، الاختلاف القائم بينهما حول نظرية الخلافة أو السلطة؟.

ـ ٩ ـ

ليس لنا أن نأخذ إشارة الشافعي إلى حجية قول الصحابي باعتبارها «مذهب أئمة الإسلام كلهم» على إطلاقها اللغوي. بل يجب صرفها إلى نطاقها المفهومي الخاص، الذي ترمي إليه العبارة في الحقيقة، أعني نطاق ما صار يعرف «بأهل السنة والجماعة». وتلك عادة مسلكية مطردة في العقل المسلم على تعدد فرقه وتياراته. فالإسلام لدى كل فرقة منحصر فيها مرادف لها. يصح ذلك في حق الخوارج وحق الشيعة، مثلما يصح في حق التيار الرئيسي العام الذي إنشقت عليه هاتان الفرقتان في «الإنفجار السياسي الأول». وهو انشقاق هيكلي تمثل الإنشقاقات اللاحقة عليه في معظمها هوامش له أو تفريعات عليه. يصدق ذلك على المعتزلة والأشاعرة والمرجئة، كما يصدق على غيرهم من الفرق

العقلية والفكرية التي كانت حركتها في الغالب كلامية خالصة، ولم تمارس إذا ما استثنينا المعتزلة نشاطاً سياسياً ذا بال. ولقد نشأ مصطلح «أهل السنة والجماعة» كنتيجة مباشرة للانفجار السياسي المشار إليه، ليعبر ـ سياسياً في بادىء الأمر ـ عن التيار الغالب من المجتمع المسلم الذي أعلن الاعتراف بالسلطة الجديدة، أو بالأحرى لم يعلن الاعتراض عليها، إنصياعاً لمبدأ الخضوع للأمر الواقع، الذي فرضته هذه السلطة في أعقاب نهر من الدماء. والراجح لدينا أن المصطلح لم يكن قد تبلور بعد بصيغته تلك في هذه المرحلة المبكرة. وربما كان يشار إلى «الجماعة» أو «أهل الجماعة» كما يشار إلى عام الجماعة، حين اجتمعت غالبية المسلمين على قبول معاوية. وذلك للدلالة على هذا الموقف السياسي البحت، في مقابل المواقف السياسية للخوارج ثم للشيعة قبل إصطباغها بأية صبغة كلامية أو عقلية، نعم لقد أُعيد استخدام المصطلع بعد تبلوره النهائي ليعبر عن هذه الحالة السياسية، ولكن ذلك كان بعد أن اكتسب مضامينه الفكرية، في مواجهة الفرق الكلامية، ولا سيما المعتزلة التي ولدت كلامية عقلية، سياسية في نفس الوقت. على خلاف الخوارج والشيعة الفرقتين اللتين ولدتا سياسيتين، ثم مارست كل واحدة منهما، لا سيما الشيعة، عملية تركيب نظرية للأصول بأثر رجعي. هنا يصح أن تنشأ لدى التيار الرئيس حاجة إلى إضافة «السنة» إلى المصطلح، بعد أن كان «الجماعة» ليصبح أهل «السنة والجماعة». ففي المرحلة، المحض سياسية، الأُولى لم يكن مصطلح «السنة» يحمل بالنسبة للتيار الرئيسي مضموناً تمايزياً يقتضي الإشارة إليه. أما المرحلة اللاحقة فقد شهدت ميلاد المقولات العقلية أو الكلامية المتصلة بالعقيدة، وهي المقولات التي يسميها الشهرستاني باختلافات الأُصول. التي بدأت «في أواخر أيام الصحابة ببدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر»[٨٥]. كما ستشهد هذه المرحلة في وقت لاحق، البذور الأُولى لِأُطروحات الشيعة النظرية حول الوصية والإمامة. غير أن العامل الأكثر فاعلية في هذا الصدد، هو تولد الإحساس، داخل التيار الرئيسي ذاته، بأهمية التصدي بشكل مقنن، لمقولات الفرق وأُطروحات الشيعة على وجه الخصوص. وهي المهمة التي نهض للإضطلاع بها، الفريق الوحيد الذي كان مؤهلاً لها داخل هذا التيار، أعني بذلك فريق أهل الحديث، بأدواته النقلية الآخذة في التضخم، ووسائله العقلية المحدودة. ولقد منح هذا الفريق لنفسه صفة الممثل الرسمي الوحيد لتيار السنة والجماعة. وراح إنطلاقاً من منهجيته «السلفية» الضيقة ذات النزوع الوجداني إلى «الماضي»، والنفور الطبعي من الرأي، يدخل في دائرة الجماعة

---

(٨٥) الملل والنحل للشهرستاني ـ هامش الفصل لابن حزم ـ مكتبة السلام العالمية ـ الجزء الأول ص ٣٢، ٣٣.

ويخرج من دائرة الجماعة ولما كان الإسلام كما سبق القول، في مسلكية هذا العقل، مرادفاً لدائرة الجماعة ذاتها، ودائرة الجماعة مرادفة للإسلام ذاته، فقد راحت أعداد «الفرق» تتزايد باستمرار، مبصومة بخاتم التكفير تارة وبخاتم التبديع تارة أُخرى[٨٦]. وذلك بدلاً من السماح لها بالحركة مع التيار كموجات داخلية فيه. مما كان يعني في النهاية حرمان هذا التيار من دفق التنوع وجَيَشان الحرية.

إن اللحظة التي نريد الإمساك بها في هذا الموضع، هي اللحظة التي وقع فيها ما أسميناه «بالانفجار السياسي الأول». فسوف نستطيع من خلالها أن نرى التيار الرئيسي للجماعة وفي القلب منه عقلية الخبر، في خندق واحد مع السلطة الحاكمة الجديدة. نعم لقد كان قبوله لها في أول الأمر مشوباً ببعض التحفظ الناجم عن التغير الناشىء في ملامح السلطة، فضلاً عن صدمة الدماء. إلاَّ أنه مع مرور الوقت، وتحت ضغط الخصومة المتأججة من قبل الخوارج والشيعة، والتي لم تكن تفرق بين هذا التيار الرئيسي والسلطة الحاكمة الممثلة له، صار دفاع التيار الرئيسي عن نفسه دفاعاً في الوقت ذاته عن شرعية السلطة، الأمر الذي ترجم في النهاية إلى ضرب من وحدة الموقف، بين السلطة، التي وجدت في ردود مدرسة الحديث على الشيعة والخوارج سنداً تقنينياً لشرعية وجودها، وبين مدرسة الحديث، التي راحت تفتش في ثنايا الماضي عن الأخبار والآثار، حيث لم يكن من العسير عليها أن تجد ما افتقدته في صريح النص «المتاح حينذاك» أعني في القرآن ومتواتر السنة. وذلك بغرض إمداد السلطة بأسانيد تأسيسية تتجاوز فرضية الأمر الواقع. وكانت النتيجة كما سبق القول، أن عبَّر النزوع السلفي عن نفسه بظاهرة الطلب المبالغ فيه على الحديث والأخبار في ظل ظروف تاريخية مشتعلة ومتأخرة وبأدوات محض نقلية لا تغني على أهميتها، عن سائر أدوات النقد العقلية والتاريخية.

وكقاعدة عامة فقد ظل هذا الإرتباط العضوي بين السلطة المركزية وتيار الفقه السلفي قائماً كحقيقة سياسية وفكرية ثابتة في مجمل تاريخ الدولة الإسلامية. وذلك بغض النظر عن بعض الفترات القصيرة التي افترقت فيها السلطة عن هذا التيار، دون أن تترك بعد انقضائها كبير أثر في العقل الإسلامي العام. كالفترة الاعتزالية الأُولى التي بدأها المأمون في مطلع القرن الثالث وأنتهت بتولي المتوكل سنة ٢٣٢هـ والفترة الاعتزالية الثانية التي بدأها البويهيون باستيلائهم على العراق سنة ٣٣٤ هـ على يد السلاجقة سنة ٤٧٧هـ والتي

(٨٦) انظر الإبانة في أُصول الديانة ـ أبو الحسن الأشعري ـ دار القادري ـ بيروت ١٩٩١ ـ باب ما ذكر من الرواية في القرآن. حيث تصل آلة التكفير إلى أبي حنيفة. يروي الأشعري عن سفيان الثوري «قال لي حمَّاد بن أبي سليمان: بلغ أبا حنيفة المشرك، أني منه بريء. ثم قال سفيان لأنه كان يقول القرآن مخلوق». وانظر ما نقله الأشعري مثيلاً لذلك عن أحمد ووكيع ابن المبارك ص ٤٩.

يمكن القول بأنها إعتزالية مشربة بالتشيع، أو شيعية مشربة بالإعتزال. لم يستطع الاعتزال ولا التشيع رغم إقترانهما اللصيق بالسلطة، أن يغيرا من بصمة العقل السلفية، التي كان تيار الحديث قد وضع لها أُسساً مكينة في هذا العقل على يد الشافعي قبل إعتزالية المأمون. ولقد ترسخت هذه الأسس بعد ذلك على المستوى النظري، عبر علامات بارزة ثلاث. العلامة الأولى هي: أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٤٨ هـ والذي يمثل النموذج المثالي الأول لمنهجية الخبر السلفية بكل خصائصها التكوينية الأصيلة. والعلامة الثانية هي: أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ، والذي لعب في تأصيل هذه السلفية من جهة العقيدة، دوراً تأسيسياً موازياً لدور الشافعي من جهة «الأصول» أما العلامة الثالثة فهي أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ والذي حاول، على نحو تلفيقي واضح، إجراء مصالحة بين هذه السلفية ذات الطابع النقلي المعروف، وبين كل من الفلسفة والتصوف بمنابعهما اللانقلية المتباينة. وكما سنرى في موضع لاحق بالتفصيل، فنحن لا نشير إلى الغزالي هنا لدور لعبة في تأصيل المنهج السلفي، فذلك أمر سابق على الغزالي بفترة طويلة، وإنما للدور الذي لعبه في فتح الحدود بين هذا المنهج وبين التصوف الممزوج بفلسفات باطنية[٨٧]. الأمر الذي ينبغي أن يوضع في الاعتبار عند التصدي لتفسير النتوءات الباطنية، البارزة من «أطراف» المنظومة السلفية في طورها المتأخر. ذلك الذي استقرت عليه في العقل الجمعي الراهن.

وسوف نتناول ذلك كله بالتفصيل في القسم الثاني من هذا الكتاب حيث سنقرأ التاريخ على ضوء النص. وسوف نرى هنالك، من خلال هذه العلامات البارزة، والدور الذي لعبه كل منها في بناء المنظومة السلفية، كل في لحظته الخاصة، إلى أي مدى كانت النظرية السلفية في الخلافة انعكاساً جدلياً لعلاقة السلطة بالقوى المعارضة لها، لا سيما الشيعة. وإلى أي مدى كان التغير في مضمون المعارضة ووسائل أدائها، يعكس تطوراً على المستوى النظري سواء في فحواها الموضوعي أو منهجها الإحتجاجي. وذلك أن هذه النظرية، في شكلها النهائي المعروف، لم تدون في لحظة فقهية واحدة. بل تمَّ تدوينها عبر لحظات فقهية، أعني عبر مراحل زمنية متعاقبة، ممتدة من بدء التدوين حتى منتصف القرن

---

(٨٧) يقول ابن تيمية مشيراً إلى بعض أقوال الغزالي «قول الصابئة المتفلسفة بعينه قد غيرت عباراهم وترتيباتهم» وأنه «يميل إلى الفلسفة لكنه أظهرها في قالب التصوف والعبارات الإسلامية». والغزالي نفسه يشير في إحياء علوم الدين إلى أنه ألبس التصوف زي الفقه لأن «المتزي بزي المحبوب محبوب» وأنه لذلك جاء «تصوير الكتاب (إحياء علوم الدين) بصورة الفقه تلطفاً في استدراج القلوب». انظر أبو حامد الغزالي ـ إحياء علوم الدين ـ بيروت ـ دار المعرفة ج ١ ص ٤. وانظر فتاوى ابن تيمية. الجزء الرابع.

الهجري الرابع. الأمر الذي يؤكد من جديد، قولنا بأن النظرية السلفية في الإمامة، أو نظرية الخلافة عند أهل «السنة والجماعة» ليست نتاجاً مباشراً لنص إلزامي خالص. وإنما هي من صناعة التاريخ أو هي بعبارة مكافئة، من صناعة السلطة.

ولكن الخلاصة التي نود الإلتفات إليها في هذه الفقرة، هي إثبات الصلة بين السمات الراهنة للبنية العقلنفسية الإسلامية وبين فريق أهل الحديث على وجه الخصوص، وذلك من خلال المنظومة «الفقهية» المدونة، التي كتبها هذا الفريق الأخير بمفرده على وجه التقريب، باعتباره ممثلاً لأهل «السنة والجماعة». وهي المنظومة التي ما زالت تمارس على العقل المسلم في كل مكان، منذ ما قبل ترسيمها النهائي في القرن الرابع، سلطة فكرية طاغية، تمثل مع قهر السلطة السياسية الحاكمة، شقي الرحى التي ما زالت تدور بالعقل المسلم حتى اليوم.

وإذا كنا نشير في هذا الموضع، إلى المنظومة التي كتبها أهل الحديث، على أنها «فقهية»، فبذلك نعني أنها لم تكن بالدرجة الأُولى كلامية ولا أُصولية. وأنها لم تكن عقلية ولا كلية، بل كانت جزئية تفصيلية من حيث أن الفقه هو «علم الفروع». ونحن نجد في الهيمنة الميدانية التي أحرزها أهل الحديث على دائرة السنة والجماعة، تفسيراً لهيمنة «الفقه» ذاته على تاريخ الفُكر الإسلامي العام، قبل سائر المعطيات والروافد العقلية التي لعبت دوراً ثانوياً في التشكيل الإجمالي لهذا التاريخ.

ولقد ظل هذا الوصف صحيحاً في حق المنظومة السلفية حتى أوائل القرن الرابع، حين أقحم الأشعري نفسه إقحاماً على مدرسة الحديث. ورغم أن الأشعري أنبرى عند إنشقاقه على المعتزلة يدافع عن مقولات أهل الحديث لا سيما أحمد بن حنبل كما يصرح في الإبانة، إلاً أنه بدا غريباً بعض الشيء على هذه المدرسة الجديدة، التي لم تمنحه قط عضويتها الكاملة. وذلك أولاً: لأنه كان كلامياً من حيث الموضوع، قضاياه الأساسية هي الأُصول العقيدية المتصلة بالصفات والأسماء، وهي قضايا ذات طبيعة كلية وعقلية، مما يخرج عن دائرة «الفقه» حيث المجال الأثير لدى مدرسة الحديث. ولأنه ثانياً: كان كلامياً من حيث المنهاج، يستخدم في الدفاع عن أُطروحات مدرسة الحديث، وسائل عقلية وجدلية لم تكن تحظى لأسباب خِلقية جبلية بقبول هذه المدرسة ومع ذلك فقد نصب الأشعري نفسه منظراً للتيار السلفي العام، كما هو، في صيغته الحنبلية الضيقة، الأمر الذي يشير في نظرنا إلى إشكالية أشعرية ربما عدنا إلى تناولها في موضع لاحق، هي إشكالية التفاوت بين الموضوع الضيق والمنهج الفسيح. فلقد كانت أدوات الأشعري العقلية على كل حال أوسع من المنظومة السلفية المحض فقهية. ومع ذلك ولأن الأشعري كان راغباً في مدرسة الحديث من جهة، وكان منشقاً عن المعتزلة بالذات من جهة أُخرى، فقد وجد

نفسه في موضع قريب من الخصومة مع العقل، ولأن أدواته العقلية «الإعتزالية» لم تزل معه، فقد وجد نفسه يستخدم العقل في نفي العقل[٨٨]. وذلك أنه كان مضطراً لتقنين المنظومة عقلياً «كما هي» بغير تعديل، أو بأقل تعديل. كما سنبين تفصيلياً في القسم الثاني. نعم لقد أخفق الأشعري في ذلك، بمعنى أن تعديلاً قد تمَّ بالفعل، بحكم الطبيعة الذاتية لآلة العقل التي استخدمها الأشعري في شرح المنظومة السلفية وتأصيلها، الأمر الذي كان يزداد وضوحاً مع الوقت على يد الأشاعرة المتأخرين لا سيما الباقلاني والجويني ثم الغزالي، ولكنه ظل على كل حال، تعديلاً في المنهج أكثر مما هو في الموضوع، وظلت البصمة المميزة الأُولى لعقلية الحديث هي الطابع البارز في المنظومة السلفية بعد تطعيمها «بعقلانية» الأشاعرة «اللاعقلية» إن صح التعبير. ونحن نستطيع بجهد يسير أن نرصد هذه البصمة المميزة، والتي يمكن تلخيصها في عبارة موجزة هي «النفور من الرأي» منقوشة على صفحة العقل الإسلامي الراهن، ليس فقط على المستوى العملي العامي، وإنما كذلك على مستوى النخب النظرية المفكرة. ونستطيع في الوقت نفسه، أن نفسر بهذه البصمة، موقف العقل الإسلامي الراهن في مجمله، من قضيتين في غاية الأهمية والخطر، أعني بذلك موقفه من «العقل» وموقفه من «الحرية». الحرية في مضمونها السياسي على وجه التحديد.

إن النفور من «الرأي» هو في نهاية التحليل، موقف من الحرية ومن العقل كليهما. وذلك أن ممارسة «الرأي» لا تتم على حقيقتها بغير الحرية والتعقل، وغنى عن البيان أن «الرأي» الذي تنفر منه مدرسة الحديث منذ مطلع نشأتها، لم يكن هو «الرأي» الفلسفي المطلق الذي يأبى التقيد بمرجعية النص أو الخبر من حيث الإبتداء. بل كانت مدرسة الحديث منذ البداية تنفر من ممارسة الرأي داخل إطار المرجعية النصية ذاتها، الأمر الذي يفسر موقف هذه المدرسة الرافض لأبي حنيفة، فليس في صحيح البخاري ولا في صحيح مسلم حديث واحد مروي عنه. فقد كان البخاري في الصحيح الثابت عنه «يجرح أبا حنيفة ويعده في الضعفاء والمتروكين»[٨٩]، و «أما سائر أهل الحديث فهم كأعداء لأبي حنيفة وأصحابه»[٩٠]، كما يفهم من النقول الواردة في تجريحه عن مالك بن أنس والأوزاعي

(٨٨) انظر على سبيل المثال نفي الأشاعرة «للسببية» ولقدرة العقل عموماً على التوصل إلى معرفة الله بنفسه. الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٦ص ٢٣٩ وما بعدها ـ. وكذلك انظر أبو بكر بن العربي ـ العواصم من القواصم. وانظر الباقلاني ـ التمهيد ـ بيروت المكتبة الشرقية ١٩٥٧. وأبو المعالي الجويني إمام الرمين ـ الشامل ـ الإسكندرية ـ منشأة المعارف ١٩٦٩. وانظر ابن تيمية منهاج السنة ج ٤ ص ١٤٥.

(٨٩) ابن عبد البر ـ الإنتقاء ص ٢٤٩.

(٩٠) الانتقاء ـ السابق ـ ص ٢٠٣.

وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك[٩١]. بل لقد وصل الأمر إلى حد التكفير، فقد أورد الأشعري في كتابه «الإبانة» عن سفيان الثوري «قال لي حمَّاد بن أبي سليمان بلِّغ أبا حنيفة المشرك أني منه بريء. ثم قال سفيان لأنه كان يقول القرآن مخلوق»[٩٢]. ويلخص لنا ابن عبد البر في «الإنتقاء» هذا الموقف الحديثي من أبي حنيفة والرأي بقوله: «إن كثيراً من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول. لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن، فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذاً، وكان مع ذلك يقول الطاعات من الصَّلاة وغيرها لا تسمى إيماناً، وكل من قال من أهل السنة الإيمان قول وعمل، ينكرون قوله ويبدعونه بذلك»[٩٣].

لقد كان أبو حنيفة بغير شك، يُمارس الرأي «من الداخل»، أعني تحت سقف المرجعية العليا للنص الشرعي، ولكنه كان يفعل ذلك بقدر محسوس من التعقل، وقدر محسوب من التحرر، في مواجهة «الماضي» كمرجعية مصدرية مستقلة. ووفقاً لابن عبد البر في نصه المشار إليه، فإن سبب الطعن على أبي حنيفة وتبديعه، هو انتهاجه في وزن الأحاديث منهجاً عقلياً موضوعياً، مبنياً على النظر إلى «متن الحديث» على ضوء اليقيني الثابت من الكتاب والسنة، مخالفاً بذلك منهج أهل الحديث بنزعته الوجدانية الإسنادية، التي تكتفي في الحديث ببحث الرواة، ولا تحفل من ثم بموضوعه. هنا في منهج أبي حنيفة نلمس ممارسة راقية لقدر من «التعقل» نحسب أنه من طبيعة الإسلام ذاته كما هو منصوص على وجه التواتر في الكتاب. فهو من ناحية تحوط في طلب اليقين الذي ينبغي أن يبني عليه الدين لأن «الظن لا يغني من الحق شيئاً» كما أخبرنا الله عزَّ وجلَّ. وهو من ناحية أُخرى تحوط في رفع التناقض بين الخبر محل البحث وبين الثابت المنصوص قبله، وتلك حساسية عقلية مفطورة، ترتب على غيابها أحياناً وطمسها أحياناً أُخرى إشكاليات كبرى فيما يتعلق بالسنة، سوف نعرض لها في فصل لاحق بالتفصيل.

وهنا أيضاً في منهج أبي حنيفة، نلمس ممارسة واعية لقدر من «الحرية»، نحسب أنه من طبيعة الإسلام ذاته كما هو منصوص على وجه التواتر في الكتاب وصحيح السنة. إنه تحرر من إلزامية ما لا يلزم. أعني من إلزامية الماضي والرواة. هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى، فإن هذا المنهج يوسع من دائرة الحرية حين يضيق (برده لما يناقض الثابت) من دائرة الإلزام، فإن دائرة الإلزام الحقيقية لا تبنى على غير اليقين.

---

(٩١) انظر الخطيب البغدادي ـ تاريخ بغداد ج ١٣.

(٩٢) أبو الحسن الأشعري ـ الإبانة ـ السابق ص ٤٩.

(٩٣) ابن عبد البر ـ الإنتقاء السابق ص ١٤٩.

ولكن نزيد الأمر إيضاحاً بالمثال، فسوف نعقد مقارنة وجيزة بين المنهجين، فمدرسة الرواية ممثلة في أحمد بن حنبل، ترجح الحديث المرسل والضعيف على القياس. وذلك كراهية منها للفتوى فيما ليس فيه خبر ولا أثر. إنها تلتمس الخبر ولو كان ضعيفاً كي لا يكون ثمة رأي[٩٤] إن الرأي مرفوض في ذاته لصالح الخبر. هنا يقدم الضعيف وهو ظني مردود باتفاق على القياس الذي وإن كان «ظنياً» في رأينا لقيامه على العلية التحكمية فإنه يتمتع بمرجعية المصدر لدى هذه المدرسة لا سيما بعد الشافعي. فإذا أضفنا إلى ذلك، أن القياس وفقاً للشافعي إنما يستند إلى نص ثابت، بمعنى أن القياس ليس رأياً محضاً وإنما هو في كل الأحوال توليد «النص» أو دوران في فلك نص، هنا ندرك إلى أي مدى كان النفور «السلفي» من الرأي وما يشبه الرأي وما يقترب من معنى الرأي. إلى الدرجة التي يعتد معها بما يشبه الخبر أو بما يقترب من معنى الخبر أو أخيراً بما يقحم بسبب ضعفه على دائرة الخبر.

ربما كان هذا الاستطراد طويلاً بعض الشيء. ولكنه ضروري، في مواجهة المقولة التي تحولت إلى فكرة ثابتة في العقل السلفي عند التعامل مع النص سواء في الفقه أو التفسير. أعني مقولة أن مذهب السلف جميعاً هو «ذم الرأي». وذلك لبيان أن الرأي المذموم في منطوقها ليس محض التفلسف خارج الدائرة النصية وإنما هو «القول المستحدث» في مواجهة الأثر السلفي على وجه العموم. ولذلك فقد آثرنا التمثيل له بمدرسة أبي حنيفة باعتبارها مدرسة تمارس الرأي داخل الحدود النصية، غير بعيد من التخوم الضيقة لأهل الحديث، بدليل أن هذه المدرسة قد تمَّ اعتمادها في وقت لاحق وعلى مضض، داخل دائرة السنة والجماعة فكيف تمَّ ذلك؟ كيف تسنى للفقه الحنفي أن ينضم إلى المنظومة الفقهية المعتمدة من مدرسة الحديث رغم موقفها التجريحي المعروف من منهج أبي حنيفة؟ كيف أفلت على خلاف المعتزلة مثلاً من لعنة الطرد الأبدية التي مارستها هذه المدرسة على سائر الفرق؟.

إن الإجابة عن هذا السؤال، سوف تُلقي مزيداً من الضوء على موقف العقل السلفي،

---

(٩٤) قال عبد الله بن أحمد بن حنبل «سمعت أبي يقول: الحديث الضعيف أحب إليَّ من الرأي. فسألت أبي عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلاَّ صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه، وأصحاب رأي، فتنزل به النازلة. فقال أبي: يسأل أصاب الحديث، ولا يسأل أصحاب الرأي. ضعيف الحديث أقوى من الرأي». انظر ابن القيم أعلام الموقعين ج ١ ص ٧٦، ٧٧. حيث يحاول تجميل الصورة نسبياً بزعم أن الضعيف في إصطلاح السلف هو «الحسن» في إصطلاح المتأخرين، وهي دعوى بغير دليل. فضلاً عن أن النص السابق يعارضها، لأنه عن «صاحب حديث لا يعرفه صحيحه من سقيمه».

ومن ثم على موقف العقل الإسلامي الراهن من قضية الحرية والعقل. ولذلك فإن الملاحظة الأولى في هذا الصدد، هي أن الذي تمَّ اعتماده من أبي حنيفة هو «الفقه» أعني الفتاوي والأحكام الفرعية. أما «المنهج» فلم يظفر قط بمثل هذا الاعتماد وربما كان انغماس أبي حنيفة في «الفقه» وليس في «الكلام» من العوامل المساعدة في هذا الصدد. لقد كان بذلك يتكلم باللغة التي يفضلونها وفي الحقل أو المجال التفاهمي الخاص بهم، مما أعطاه نوعاً من القبول النسبي على المستوى السيكولوجي، بخلاف المعتزلة الذين كانوا يمارسون «التعقل» وأيضاً «الحرية» خارج نطاق «الفقه»، الأمر الذي جعلهم يبدون وكأنهم يتكلمون بلغة أُخرى. وهذا يجرنا من جديد إلى تفسير «الموقع الرئاسي» الذي يحتله «الفقه» في العقل المسلم بل والحضارة الإسلامية على وجه العموم.

أما الملاحظة الثانية، فتتعلق بالضغوط التي تعرضت لها المدرسة الحنفية بعد مؤسسها في خضم الأغلبية السلفية، مما أدى إلى أن صار الفقه الحنفي باستمرار، محاصراً بمقولة عاتية هي مقولة «الجمهور» التي يشار بها إلى رأي الفقهاء الثلاثة الآخرين، الذين كانت آراؤهم في معظم الأحوال متفقة على خلاف أبي حنيفة. ولكن الذي حدث قبل ذلك، ـ وهو الأهم ـ هو أن هذه الضغوط أسفرت في الواقع عن ضرب من التأثير أو التطعيم الذي نحا بالمذهب الحنفي منحى قريباً من المنظومة السلفية ذاتها. ونحن نستدل على ذلك بصاحب أبي حنيفة الأول وهو أبو يوسف، فقد رحل إلى المدينة ولقي مالكاً وبعض الحجازيين ورجع عن بعض أقواله وأقوال أبي حنيفة إلى أقوالهم، مما جعله في نهاية الأمر يظفر بتوثيق قطبين من أقطاب مدرسة الحديث هما أحمد بن حنبل ويحيى بن معين[٩٥]. وما يصدق على أبي يوسف يصدق في حق محمد بن الحسن الشيبابي الصاحب الثاني لأبي حنيفة، الذي أتصل بكثير من أهل الحديث وسمع من مالك والأوزاعي وصاحب الشافعي، وكان له دور واضح في عملية التطعيم المشار إليها، ليس فقط على مستوى الفقه، بل كذلك على مستوى الأصول.

وهكذا، ذاب تيار الفكر الحنفي بنزوعه النسبي إلى الحرية والعقل، داخل بحر السنة والجماعة، حيث كانت تيارات السلفية العاتية تضرب في كل اتجاه. ولم يبق منه في نهاية الأمر غير مجموعات محفوظة من الأحكام والفتاوى، تحولت بدورها، ضمن إطار المنظومة المدونة، إلى سلطة مرجعية ملزمة، تمارس معها على العقل الفقهي اللاحق، ضروباً شتى من التشويه والقهر.

---

(٩٥) ابن عبد البر ـ السابق ص ١٧٣. وانظر أحمد أمين ج ٢ ص ٢٠٠.

ـ ١٠ـ

ماذا عن التيارات الأُخرى، التي لم تظفر قط بعضوية أو رضا أهل السنة والجماعة؟ ماذا عن الخوارج، والشيعة، والمعتزلة، وماذا عن مدرسة ابن حزم؟ ليس من نيتنا في هذه الفقرات، أن نعرض بالتفصيل لأُصول النشأة السياسية لهذه الفرق والتيارات، كما أنه ليس من موضوعها سرد المبادىء أو الأُسس النظرية التي تتأسس عليها. فالذي يعنينا بشكل أولي في هذا الفصل الذي عنوناً له «بقانون النص»، هو موقف العقل السلفي المسلم، من القواعد التي تحكم حركة النص في الزمان. وذلك بغرض التمهيد لفهم الكيفية التي كتبت بها النظرية السلفية في السلطة على وجه التحديد[٩٦]. ومن ثم فسوف نقتصر في هذا الموضع، على تناول هذا الفرق، من الزاوية التي تخدم هذا الغرض. أعني من زاوية موقفها من المصادر المرجعية المفارقة للنص، وهي المصادر التي سبق لنا اختزالها في عبارة موجزة، هي «مرجعية الماضي أو السلف». ومن ناحية أُخرى، فسوف نكتفي حيالها بالإشارة المجملة، مؤجلين التفاصيل إلى مواضعها من القسم الثاني الذي نخصصه لقراءة موسعة في التاريخ.

وعلى ضوء ذلك نستطيع الحديث عن «رفض» المرجعية السلفية كما كرسها أهل الحديث، باعتباره قاسماً مشتركاً بين هذه التيارات جميعاً. الخوارج والشيعة والمعتزلة وكذلك مدرسة ابن حزم.

الخـوارج:

كان الخوارج أول هذه الفرق إنسلاخاً عن جسد التيار العام. ولقد ظل الخوارج منذ البداية وحتى النهاية فرقة سياسية تمارس المعارضة، قبل أن تكون، أو بالأحرى دون أن تكون، فرقة عقلية تمارس الكلام. وبغير شك، فقد كان لأُصولهم البدوية، فضلاً عن انسلاخهم التام والمبكر قبل تبلور المنظومة العقلية لأهل الحديث، دور في تثبيت الحالة العقلية المعروفة عنهم، والمتسمة في مجملها بالتشدد وضيق الأُفق جنباً إلى جنب مع السذاجة الفطرية ونوع من النقاء، الأمر الذي حدا ببعض المستشرقين إلى وصف الخوارج بأنهم «كلافنة الإسلام»[٩٧]. أما نحن فبمقدورنا أن نفسر هذا النقاء بأنه ضرب من «الصلة

---

(٩٦) راجع المقدمة ـ فقرة ٦.

(٩٧) نسبة إلى John Colvin وهو واحد من رجال حركة الإصلاح البروتستانتية المرموقين، انتشر مذهبه في أُوروبا وأمريكا الشمالية. ولعل دوزي يعني بالتشابه بين الخوارج ومذهب كالفن ما انتهى إليه هذا الأخير من حق الرعايا في الخروج عن طاعة الحكام الذين يخرجون عن الأوامر الإلهية. الأمر الذي يعد تجديداً في المفاهيم السياسية لحركة الإصلاح البروستانتية ذاتها.

المباشرة» بالنص بغير وصاية مرجعية وسيطة، وذلك بغض النظر عن سذاجة التناول أو سطحية الأداء، التي كانت تؤدي في كثير من الأحيان إلى نتائج فقهية بالغة الغرابة. وعلى كل حال فقد كان الخوارج يرفضون القول بحجية الإجماع، باعتباره في النهاية إجماع «أهل السنة والجماعة»، ومن ثم فقد كان الاجتهاد المباشر في فهم النص لا سيما القرآن، منهج الخوارج الأصيل ولذلك يصفهم الشهرستاني بقوله: «هم أشد الناس قولاً بالقياس»(٩٨) يعني بذلك أنهم أكثر الناس قولاً بالرأي ورداً للآثار. وفي هذا الإطار يمكن فهم الفكر السياسي للخوارج، الذي يقوم في جملته وتفصيله على رد النظرية السلفية في الخلافة، من حيث أنها في نهاية الأمر تنظير للتاريخ السياسي الذي رفضه الخوارج منذ اللحظة الأُولى. فالخوارج أولاً: يرفضون القول بإنحصار الإمامة في قريش. وهذا ضلع بارز في نظرية الخلافة السلفية. وبغض النظر عن رأينا في مجمل آراء الخوارخ، فإن هذا الرفض «المبكر» جدير بأن يوضع في الاعتبار عند مناقشة «القرشية» كشرط ملزم من شروط الحاكم. فهو يثير جملة من الأسئلة عن الأخبار الواردة بالقرشية: هل هي مستحدثة من أساسها بعد خروج الخوارج؟ بمعنى أن الموقف القديم للخوارج (وهو سابق على التدوين المنظم للنظرية السلفية) كان مبنياً على عدم وجود «نص». أم أنها أخبار قديمة ثابتة الرواية قبل خروج الخوارج ولكن دلالاتها على الإلزامية هي التي أستحدثت للتوافق مع حركة الأحداث وتبريرها على المستوى النظري؟ وحينئذ يكون رد الخوارج لها من قبيل التضعيف بالمتن المؤسس على التحاكم إلى القرآن ومبادئه الخالدة في المساواة والعدل؟ وهل ينطوي هذا الرفض من قبل الخوارج كما يزعم بعض الماركسيين، على موقف ذي طبيعة طبقية من «الأرستقراطية الثيوقراطية القرشية» وكذلك «الأرستقراطية البيروقراطية السفيانية التي آلت إمرتها إلى رجال بني أُمية أقارب عثمان؟»(٩٩). ثم إن الخوارج ثانياً: يوجبون الخروج

---

(٩٨) الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ السابق ـ ج ١ ص ١٢٥.

(٩٩) انظر د. محمود إسماعيل ـ الحركات السرية في الإسلام رؤية عصرية ـ دار القلم بيروت بدون تاريخ ص ١٥. حيث يرى من منظوره الماركسي أن ظهور الخوارج «تعبير عن تناقضات اقتصادية اجتماعية اكتسبت طابعاً دينياً نتيجة تفجير تلك التناقضات من خلال مشكلة الإمامة. لذلك فجماعة الخوارج تشكل حزباً سياسياً يتبنى مبدأ العدالة الاجتماعية كما نادى بها الإسلام، ولم يكن ـ كما ذهب فلهوزن ـ مجرد حزب سياسي ديني وحسب» وهذا تحليل متكلف للحوادث، وتفسير للتاريخ بأثر رجعي، يقع فيه كثير من الماركسيين الكلاسيكيين الذين يطبقون المادية التاريخية على كل مراحل التاريخ والمجتمعات، فيتكلمون فيها جميعاً عن هيمنة العامل الاقتصادي وبروز الوعي الطبقي، على نفس الصورة وبذات الدرجة الذي كان عليها المجتمع الرأسمالي الأوروبي في القرن التاسع عشر. وهو العصر الذي حلله ماركس على وجه الخصوص وأشار إلى «فرق بنيوي» بينه وبين العصور السابقة له، وعبر لوكاتش (وهو من كبار الماركسيين اللاسلفيين) عن هذه الحقيقة

على الحاكم إذا اجتنب العدل. ولعل ذلك هو ما حدا بهؤلاء المستشرقين إلى المشابهة بينهم وبين «كالفن» الذي تكلم كإصلاحي بروتستاني عن حق الرعايا المسيحين في الخروج عن طاعة الحكام الذين يخالفون الأوامر الإلهية، ربما لأول مرة في المسيحية الأُوروبية المحدثة. وكما سبق أن أشرنا في موضع سابق(١٠٠)، فإن النظرية السلفية في الخلافة لا تعتد بهذا الوجوب، بل ولا تعتد بوجوب العزل ولو من غير قتال، وإنما تحبذ «الصبر» على الإمام الجائر، وتؤسس ذلك بشكل واضح على «إنصياع السلف» لأُمراء الجور، فضلاً عن توظيف بعض الرويات المسندة إلى النبي ﷺ توظيفاً تحكمياً سيكون موضع تفصيل فيما بعد. ووفقاً للشهرستاني، الذي يمثل في هذا الموضع جمهور السنة والجماعة، يعد القول بنفي القرشية والخروج على الحاكم الجائر بدعة لا يقربها السلف، فهو يشير إلى الخوارج في كتابه الملل والنحل بأن «خروجهم في الزمن الأول على أمرين أحدهما بدعتهم في الأمامة، إذ جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش. وكل من ينصبونه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل وإجتناب الجور كان إماماً. فإن غير السيرة وعدل عن الحق وجب عزله أو قتله»(١٠١). لقد كان التاريخ السياسي للخوارج سلسلة متصلة من معارك الخروج على الحكام، مع علي بن أبي طالب، ثم الدولة الأموية بطولها، وشطر من الدولة العباسية. الأمر الذي ساهم في نظرنا ـ من خلال رد الفعل

قائلاً: «بالنسبة لعصور ما قبل الرأسمالية، فإن الوعي الطبقي، لا يكون قادراً، بسبب من طبيعته ذاتها، على أن يتخذ شكلاً واضحاً وضوحاً تاماً، ولا على التأثير بوعي في الأحداث التاريخية» «إن اللحظات الأيديولوجية لا تستعيد ولا تعبر عن المصالح الاقتصادية وحدها، إنها ليست مجرد رايات وشعارات للمعركة بل إنها عناصر في الصراع الواقعي نفسه وجزء لا يتجزأ منه». انظر مزيدا من النقول عن لوكاتش وكذلك عن موريس جودلييه في التأكيد على دور العقيدة والقرابة (القبلية) في إطار وحدة البنيتين التحتية والفوقية الذي يعني «وجوب النظر إليهما كمجموع معقد تقوم بين عناصره علاقات جدلية قوامها تبادل التأثير وتبادل المواقع». د. محمد عابد الجابري العقل السياسي العربي ـ المدخل العام. ونحن نوافق لوكاتش فيما ذهب إليه من وحدة البنيتين التحتية والفوقية، من واقع النظر إلى الحياة الإنسانية كظاهرة مركبة ومتشعبة، يصعب القول فيها بتنصيب العامل الاقتصادي كعنصر مهيمن أو منفرد بالتأثير، غير أننا نتجاوز بهذا المذهب نطاق المجتمعات قبل الرأسمالية، وبعد الرأسمالية على السواء. بل إننا نرى في تفسيرات لوكاتش السابقة قراءة لا ماركسية للماركسية. وانظر يوليوس فلهوزن ـ أحزاب المعارضة السياسية في صدر الإسلام ـ الخوارج والشيعة ـ ترجمة عبد الرحمن بدوي ـ وكالة المطبوعات الكويت ـ ط ٢ سنة ١٩٧٦ ص ٤١ وما بعدها. وانظر فان فلوتن ـ السيادة العربية ـ ترجمة حسن إبراهيم ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ ص ٦٩ حيث يشير إلى الخوارج باعتبارهم «الجناح الديمقراطي أو الجمهوري أو الحزب الثوري».

(١٠٠) انظر المقدمة فقرة ٣.

(١٠١) الشهرستاني ـ السابق ج ١ ص ١٢٥. وانظر على سبيل المثال: ابن الأثير ـ الكامل ـ دار صادر بيروت ١٩٧٩ ج ٤، والطبري ج ٥، والمسعودي ـ مروج الذهب ج ٣.

المعاكس ـ في صياغة النظرية السنية في السلطة، خصوصاً في «تقنين الصبر» على ظلم الحكام وفسادهم. نعم لم تكن هذه المساهمة كبيرة في حجمها إذا ما قورنت بالدور الذي لعبه الشيعة في هذا الصدد، والذي يمكن القول بأن النظرية السنية في مجملها كانت إستجابة مباشرة لمنبهاته السياسية والفكرية جميعاً ولكننا نستطيع أن نفهم هذا الفارق في حجم المساهمة من خلال النظر في الحقيقتين التاليتين:

الأُولى: هو الإمتداد السياسي الأطول بالنسبة للشيعة. إذ بينما كان عنصر الزمن في صالح هذه الفرقة التي إستطاعت من خلال «التقية» أن تتلون بألوان الواقع السياسي، وتتفادى ضربة الاستئصال، كان الخروج الصريح والمتواصل للخوارج طوال العصر الأموي قد أنهك قوتهم إلى حد بعيد، مما سهل على الدولة العباسية بعد عدة معارك طاحنة أن تستأصل شأفتهم إلاَّ قليلاً. نعني بذلك أنه حين جاء وقت الصياغة النهائية للنظرية السلفية (وهي لم تكتب على كل حال في أول عصر التدوين) لم يكن للخوارج، كقوة سياسية فاعلة، ـ وعلى العكس من الشيعة ـ وجود بالمعنى الدقيق.

الثانية: هي البناء النظري الذي شرعت الشيعة في تأسيسه منذ وقت مبكر، والذي يمكن اعتباره ضرباً من «الخروج» الفكري بديلاً عن الخروج السياسي العسكري الصريح. ولما كانت مسألة «الإمامة» هي سبب وجود الشيعة ومحور بنائها الكلي على مستوى السياسة والفكر، فقد كانت أُطروحاتهم النظرية المتوالية، تمثل على الدوام، استفزازاً فكرياً للعقل الفقهي السلفي، على طول الحقبة الزمنية الطويلة التي استغرقها في صياغة النظرية السلفية. أما الخوارج (الذين كان الخروج هو محور البناء الكلي لفرقتهم) فلم يقدموا قط أُطروحة نظرية لمذهبهم. اللَّهُمَّ إلاَّ في وقت متأخر، وبعد اكتمال الصياغة النهائية لنظرية الخلافة. وذلك على يد الفلول الإباضية الناجية، التي قدر لها البقاء والإنتشار في عُمان وحضرموت ومناطق من الشمال الأفريقي.

ونحسب أن بإمكاننا الآن فهم الصلة بين هذا المنهج الأُصولي الخارجي «الخام»، وبين نظرية الخوارج، أو بالأحرى نظرة الخوارج إلى السلطة. ففيما تنبني النظرية السلفية في مجملها على السوابق السياسية وأقوال السلف التي كانت في معظمها محض تقنين لهذه السوابق. نجد النظرة الخارجية مستمدة بشكل أولي من النص الخالص. لقد كانت استقطار طبيعياً مباشراً لهذا النص (في حجمه الطبيعي قبل تضخمه على يد أهل الحديث)، بما يجعل النص هو نقطة البدء والواقع التطبيقي هو نقطة الانتهاء. وهو ما يعني أن العلاقة بين النص والواقع علاقة نازلة من الأول إلى الأخير. الأمر الذي يضمن هيمنة حقيقية للنص على الواقع. ولذلك فقد أمكن لنا أن نرى في التصور الخارجي للسلطة نقاء القيم القرآنية العليا، في مساحتها الأصلية الواسعة، تلك التي تقلصت إلى حد ما في النظرية السلفية،

تحت وابل من الروايات والتأويلات، التي جعلت هذه النظرية السلفية تبدو نتاجاً لعلاقة عكسية بين الواقع التطبيقي وبين النص. فهي علاقة صاعدة من الواقع (المؤثر) إلى النص (المتأثر) الأمر الذي يترجم بشكل واضح هيمنة الواقع (أعني سطوة النظام السياسي) على النص. وهي الهيمنة التي بلغت ذروتها حين كان يفرض على «النص» أن يوجد من عدم ليتوافق توافقاً مع الواقع السياسي، فيما وصفناه من قبل بتنصيص التاريخ أو الوضع المحض. وذلك فضلاً عن إخضاعه للتأويل والتحويل والحذف والإضافة، وسائر أدوات العملية التركيبية.

وفي هذا السياق، وحتى يحين وقت التناول التفصيلي، فنحن ندعو إلى تأمل الموقف الخارجي من قضية القرشية، على ضوء المبادىء القرآنية في المساواة والعدل، وهي بغير خلاف قطعية في ثبوتها وفي دلالتها. متسائلين ببساطة عما إذا كان جائزاً في حق المساواة أن «تخصص» أو ممكناً في حق العدل أن «يقيد». كما ندعو في السياق ذاته إلى تأمل الموقف السلفي من قضية عزل الحاكم، على ضوء المبادىء القرآنية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والظلم والفساد. طارحين التساؤل التالي: إذا تعذر على النظرية السلفية الترحيب «بالخروج» أو حتى إباحته، تحت «عقدة الفتنة» التي كرسها نزيف الدماء، فهل تعذر تقديم البديل الفقهي الذي «يوجب» نظرياً عزل الحاكم بشرائطه وإجراءاته؟ لقد رأينا النظرية السلفية ـ لا سيما في صورتها الحديثية الحنبلية ـ تقرر صراحة أن الإمام لا ينخلع» لفسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود»[(١٠٢)] فوفقا لأحمد بن حنبل فإن «من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين»[(١٠٣)]. إن العبارة التي تدهشنا في هذا النص الذي ننقله عن فقيه الحنابلة أبي يعلى الفراء في كتابه الأحكام السلطانية هي عبارة «لا يحل». فهي تضعنا في بساطة مذهلة، حيال حكم شرعي بالتحريم. ليس فقط على من يعلن الخروج والعصيان، وإنما كذلك على من ينفي في تصوره الداخلي صفة الشرعية عن الحكومة الفاسدة الجائرة ليس ذلك فحسب، بل إن الإثم يلحق بمن لا يثبت لهذه الحكومة صفة الشرعية، أو بعبارة أحمد «بمن يبيت ولا يراه إماماً عليه». وهو ما يعني في عبارة مكافئة، وجوب إتخاذ موقف إيجابي باعتقاد الشرعية، لا مجرد موقف سلبي بالإمتناع عن الاعتقاد.

---

(١٠٢) الباقلاني ـ التمهيد ـ القاهرة ١٩٤٧ تحقيق محمدو الحضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة. ص ١٨٦.

(١٠٣) أبو يعلى محمد بن الحسن الفراء ـ الأحكام السلطانية ـ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٣ ـ ص ٢٠.

ومكمن الخطر هنا، هو أن أحمد لا يؤرخ حدثاً، ولا يقدم رأياً، ولا حتى يفتي بصدد واقعة مخصوصة يمكن الحديث فيها عن الضرورة والإكراه. وإنما هو ينظر نظرية، ويؤصل حكماً ويشرع تشريعاً له صفة التأبيد والدوام. فهل يسهل علينا أن نرى إلى أي مدى بلغت هيمنة «الواقع»؟ إلى أي مدى كانت «النظرية» انعكاساً «للتاريخ» أعني لجبروت الواقع السياسي المفروض بالقوة؟ وإلى أي مدى كان النص يتأخر حين يُراد له أن يتأخر. فإذا كان السكوت عن المعارضة مفهوماً على مستوى الواقع السياسي المؤقت بسبب من الضرورة أو الإكراه، فما الذي يدعو إلى تنظير السكوت وتقنينه على مستوى الفقه والنظرية؟ لا سيما في حق أحمد الذي قاوم الضرورة والإكراه في موقف آخر، ليس له في نظرنا، على الأقل من ناحية الأثر الفادح على عقل هذه الأُمة وتاريخها، أهمية تقنين المعارضة في مواجهة الظلم والفساد. ولا بد أن تصيبنا الدهشة، حين نقابل بين الموقف المتشدد لأحمد في مسألة خلق القرآن وبين موقفه النظري المتساهل في مسألة السلطة. فبينما كان أحمد يكفر الناس صراحة على القول بخلق القرآن متسائلاً «وأي كفر أكفر من هذا، وأي كفر شرٌ من هذا»[١٠٤]، نجده «يدعو المعتصم بأمير المؤمنين في غير موضع وقد دعاه إلى القول بخلق القرآن وضربه عليه»[١٠٥]، على حد تعبير أبي يعلى الذي يورد هذا النص عن أحمد ـ لا ليبدي دهشته منه مثلنا ـ وإنما ليستدل به على أن مذهب أحمد في شروط الحاكم «يقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل»[١٠٦]. لقد كان الخلاف النظري الضيق حول خلق القرآن، أشد خطراً على الدين في نظر أحمد من الحكومة المستبدة الفاسدة، وهي وجهة من النظر تتسق تماماً مع «الحالة العقلفكرية» المعهودة لأهل الحديث باعتبارهم، في المقام الأول، أهل رواية وإسناد. لا ينصب اهتمامهم على الفحوى الموضوعي للنص وجدله مع الواقع، بقدر ما ينصب على الشكل الخارجي للنص و «تاريخه» في الماضي. وفي رأينا أن شيئاً في تاريخ الإسلام، لا يضارع الاستبداد السياسي الذي قننه الفقه، من حيث فداحة الأثر المتبقي في العقل المسلم والذات الإسلامية بوجه عام. فما من خلل في هذا العقل أو في تلك الذات إلاّ ويمكن تفسيره بهذا التاريخ الطويل من الإستبداد والقهر. أما الخلاف حول ما إذا كان القرآن قديماً أو مخلوقاً، ـ وهو في نظرنا مما يتسع له صدر الاجتهاد في الإسلام، وإن لم يتسع له صدر أحمد بن حنبل ومدرسته التي فرضت نفسها فرضاً، كممثل رسمي للإسلام، باسم أهل السنة والجماعة،ـ أما هذا الخلاف فلم يكن له خطر قط على مجمل التاريخ السياسي

---

(١٠٤) انظر ـ الأشعري ـ الإبانة ـ السابق ـ ص ٤٨.
(١٠٥) أبو يعلى ـ السابق ـ نفس الموضع.
(١٠٦) أبو يعلى ـ السابق ـ نفس الموضع.

والعقلي في الإسلام، ولم يكن له ـ من باب أولى ـ خطر على الإسلام ذاته.

الشيعة

ـ ١١ ـ

عن أي شيعة نتكلم:

لقد استغرقت عملية الإنسلاخ الشيعي عن جسد التيار العام، مدة غير قصيرة من الزمن. تعرضت خلالها جماعات الشيعة، عبر سلسلة من المعارك، لنوع من الانتخاب الطبيعي، الذي تمخض في نهاية الأمر عن فرق رئيسية ثلاث، هي بترتيب حجمها الراهن، الإمامية والزيدية والإسماعيلية. وعلى خلاف الخوارج، الذين كان انسلاخهم منذ اللحظة الأُولى مزامناً لتبلورهم المذهبي، بمعنى أن الزمن لم يضف كثيراً إلى أُصول المذهب، كانت المذاهب الشيعية تنشأ شيئاً فشيئاً مع حركة الحوادث السياسية، في عملية جدل تاريخية بطيئة، نعني بذلك أن المبادىء النظرية للتشيع، لم تطرح في نسقها النهائي المعروف، قبل التداعيات اللاحقة على الإنفجار السياسي الأول الذي أشرنا إليه من قبل. الأمر الذي يؤكد في نظرنا أن هذه المبادىء النظرية ليست أصلية في نسيج النص الخالص، وإلاَّ لعبرت عن نفسها قبل اشتعال التاريخ وهو ما يعود بنا لاستحضار مقولتنا المتكررة في هذا الكتاب، عن الدور التشكيلي الطاغي «للتاريخ»، تاريخ السلطة السياسية على وجه الخصوص، في صياغة الإسلام كما هو بين أيدي الناس اليوم.

على أن اللحظة الشيعية التي تعنينا في سياقنا الراهن ـ حيث التساؤل المطروح عن إلزامية الماضي وقانون النص بوجه عام ـ هي لحظة الاكتمال النظري، التي جاءت على يد الشيعة الإمامية متزامنة، إن لم تكن سابقة، مع اللحظة السنية، لا سيما في نظرية الإمامة. ولذلك فسوف نغض النظر مؤقتاً عن البدايات الأُولى للتنظير الشيعي التي يُبالغ بعض الشيعة في قدمها فينسبها إلى عهد خلافة علي بن أبي طالب، ويرجعها ابن النديم في الفهرست إلى عهد جعفر الصادق. أما نحن فنعتقد أنه رغم بعض التزيد الذي نسب إلى جعفر الصادق المتوفى ١٤٨ هـ فإن له دوراً لا ينكر في عملية التأسيس النظري الأُولى للتشيع الإمامي، وذلك خلافاً لكثير من المتكلمة السنيين كالشهرستاني الذين يميلون لأسباب مذهبية وعاطفية، إلى تبرئة الصادق من أصل التشيع ذاته. يقول الشهرستاني «ولكن الشيعة بعده افترقوا، وانتحل كل واحد منهم مذهباً، وأراد أن يروجه على أصحابه فنسبه إليه وربطه به، والسيد بريء من ذلك»[١٠٧].

---

(١٠٧) الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ السابق ـ الجزء الثاني. ص ٥، ٦.

إذن فقد اكتمل البناء النظري للتشيع المعروف على يد الإمامية، التي صارت تمثل منذ لحظة الإكتمال الكتلة الشيعية الرئيسية. لكن اهتمامنا بهذه الفرقة في السياق الراهن، لا يرجع إلى ذلك فحسب وإنما يرجع كذلك إلى موقفها الأُصولي الثابت من «قانون النص». وهو الموقف الذي ينطوي على إشكالية «نصية وأُصولية» خطيرة. لا نجدها بنفس الكيفية في أُصول الشيعة الزيدية. فما ذلك الموقف؟.

ينطلق المذهب الإمامي من نقطة الرفض الكامل للوضعية السنية جميعاً، على مستوى السياسة والأُصول فهو يرفض التاريخ السياسي في صيغته السنية، كما يرفض المنهجية الأُصولية في صيغتها الرباعية الشافعية. ومن ثم فهو لا يعترف بالإجماع، ولا يعتد بالقياس، ولا يرى في قول الصحابي أية حجية ملزمة. وكان من الممكن عند هذا الحد أن نشيد بالموقف الشيعي الذي يرفض هذه المرجعيات الوضعية التاريخية المفارقة للنص. لولا ان هذا الرفض الشيعي، لم يكن مبنياً على موقف عقلي مطلق، من المرجعية السلفية في ذاتها أياً كانت وإنما كان في حقيقته رفضاً نسبياً، لمرجعية تاريخية بعينها، هي مرجعية السلف السنية، لحساب مرجعية تاريخية أُخرى هي مرجعية أهل البيت. وهنا مكمن الخطر الإشكالي الذي أشرنا إليه آنفاً. وذلك أنه ـ على خلاف الموقف السني الذي لم يعلن قط بشكل رسمي عن تنصيب مرجعيته السلفية في منصب النص ـ أعلنت أقوال الأئمة من أهل البيت نصوصاً من النصوص الأمر الذي كان لا بد بدوره أن يتأسس على «نصوص». ومن هنا فقد تحتم الدخول، على المستوى الشيعي هذه المرة، في دوامة الإستنصاص والتنصيص. ونعني بالإستنصاص طلب النص بعد الحاجة إليه على مستوى التمذهب أما التنصيص فنعني به تصنيع النص بطريقة تركيبية موافقة للأحداث، سداً لحاجة المذهب. وهو ما يعني أن التمذهب سابق على النص وليس العكس. وفي خصوص الشيعة فقد لوحظ على سبيل المثال أن روايات الزيدية عن زيد عن أبيه علي زين العابدين عن جده الحسين عن علي، تخالف روايات الإمامية عن الباقر عن أبيه علي زين العابدين عن جده علي[١٠٨]. وذلك فضلاً عن مخالفتها للروايات الواردة عن علي من طرق سنية.

وهكذا، فقد كان رفض الشيعة لمرجعية السلف السنية، وهي بغير شك مرجعية مفارقة للنص الخالص، إنشاء لمرجعية إضافية مفارقة بدورها للنص الخالص. ولقد أسبغ الشيعة على مرجعيتهم وصف النص تأسيساً على فكرة العصمة التي تعد من أُصول الاعتقاد الإمامي، والتي بمقتضاها يوضع الإمام في مرتبة موازية لمرتبة الرسل والأنبياء من حيث

---

(١٠٨) يمكن المقارنة بين الروايات المشار إليها في كتاب «الكافي» بأجزائه الثلاثة في الأُصول والفروع وهو كتاب الإمامية الأكبر الذي كتبه محمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة ٣٢٨ هـ. وكتاب «المجموع» الذي جمع الزيدية فيه الأحاديث المروية عن زيد وفتاويه.

التلقي عن الله عزَّ وجلَّ، أورد الكليني في أُصول الكافي: «كتب الحسن بن العباس المعروفي إلى الرضا (وهو الإمام الثامن علي بن موسى): جعلت فداك أخبرني ما الفرق بين الرسول والإمام والنبي؟ فكتب أو قال: الفرق بين الرسول والنبي والإمام أن الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الوحي. وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم. والنبي ربما سمع الكلام وربما رأى الشخص ولم يسمع. والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص»(١٠٩). إذن فالإمام يوحى إليه من الله، وإن كان بطريقة في الوحي غير طريقة الأنبياء والرُسل. وكلامهم بهذه المثابة هو نص متصل الإسناد بالله. ولأن كلامهم نصي كان الإيمان بهم جزءاً من الإيمان. يروى الكليني عن الباقر «من لا يعرف الله عزَّ وجلَّ، ويعرف الإمام منا أهل البيت فإنما يعرف ويعبد غير الله... وإن من أصبح من هذه الأُمة لا إمام له، أصبح ضالاً تائهاً، وإن مات على هذه الحال مات ميتة كفر ونفاق»(١١٠) وذلك أن الناس كما يورد الكليني إيضاً عن الرضا «عبيد لنا في الطاعة، موال لنا في الدين»(١١١).

ومرة أُخرى فنحن لا نورد هذه النصوص عن أئمة الشيعة بغرض الدخول في تناول تفصيلي لنظرية الإمامة. فإن لذلك موضعاً آخر سنشير فيه إلى الطابع الميثولوجي المدخول لهذه النظرية. وإنما نوردها لدلالتها القطعية على «نصية أقوال الأئمة من أهل البيت» في عقيدة الشيعة الإمامية.

وحين نقارن الآن بين الموقف السلفي السني، الذي وجهنا إليه سهام النقد في الفقرات السابقة، وبين هذا الموقف الشيعي، من حيث تبنى كل منهما لمرجعيات لا نصية، فسوف تكون النتيجة بغير شك في صالح الموقف السني. وميزان المقارنة الذي نوازن به هنا: هو القرآن من حيث أنه مرجعية مشتركة خارج محل النزاع من ناحية، ومبادىء العقل الكلي الأُولي من حيث أنها مرجعية مشتركة كذلك، بل ومنصوصة في القرآن، من ناحية ثانية. أما الروايات فمردودة من طرفيها، لأن روايات الشيعة هي محل النزاع، وروايات السنة مردودة لدى الطرف الثاني من النزاع. فكيف نزن بميزان القرآن والعقل، دعوى النصية ودعوى العصمة؟.

---

(١٠٩) محمد بن يعقوب الكليني ـ أُصول الكافي ـ الطبعة الإيرانية سنة ١٢٨١ ـ ص ٨٢. وانظر أحمد أمين ـ ضحى الإسلام ـ السابق ـ الجزء الثالث ـ ص ٢١٤ وما بعدها.

(١١٠) الكليني ـ السابق ـ ص ٨٥، ٨٦.

(١١١) الكليني ـ السابق ـ ص ٨٨ وانظر شرحاً شيعياً لذلك في السيد محمد حسين الطباطبائي ـ الشيعة في الإسلام ـ دار التعارف ص ١٠١.

إذا كانت القاعدة الأُولى في قانون النص هي «أنه لا نص إلاّ بوحي»[١١٢]. فإنه يلزم لإثبات النصية ثبوت الوحي فيها. وهو ما لا سبيل إليه. لأن الوحي لا يخرج عن القرآن والرواية الصادقة. فأما الرواية فهي محل النزاع. وأما القرآن فلا إشارة فيه إلى هؤلاء الأئمة ولما كان الإيمان بالأئمة هو جزء من الإيمان، بحيث أنه وفقاً للكليني عن الباقر، من مات وليس له إمامٌ مات ميتة كفر ونفاق، فإن السؤال هو: لماذا سكت القرآن عن النص عليهم، طالما أنهم محدودون بالعدد ومسمون بالاسم. وحيال هذه الإشكالية فقد لجأ الشيعة إلى القول بالباطن وأسندوه بدوره إلى الأئمة من أهل البيت. بل وإلى النبي ﷺ، يقول الطباطبائي وهو من علماء الشيعة المحدثين في إيران «إن القرآن الكريم بألفاظه وبيانه، يوضح الأغراض الدينية، ويعطي الأحكام اللازمة للناس في الإعتقادات والعمل بها، ولكن لا تنحصر أغراض القرآن بهذه المرحلة، فإن في كنه هذه الإلفاظ وهذه الأغراض تستقر مرحلة معنوية، وأغراض أكثر عمقاً، والذي يدركه الخواص بقلوبهم الطاهرة المنزهة. فالنبي العظيم وهو المعلم الإلهي يقول: للقرآن ظاهر أنيق وباطن عميق. ويقول أيضاً «للقرآن بطن وظهر. ولبطنه بطن إلى سبعة بطون» وقد ورد الكثير عن باطن القرآن في أقوال أهل البيت»[١١٣]. وإستناداً إلى هذه المفاهيم الغنوصية، التي تعد سمتاً أصيلاً من سمات العقل الشيعي، راح الشيعة يتأولون الآيات تأولاً تحكمياً متكلفاً. ففي قول الله تعالى: **﴿فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾** يقول الكليني: «قال أبو عبد الله (يقصد الصادق) المؤمنون هم الأئمة»[١١٤] وفي قول الله تعالى: **﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾** نص على الأئمة، فقد نزلت في عليّ والحسن والحسين[١١٥]. على أننا لو صرفنا النظر عما في هذه التأويلات من تحكمية وتكلف وغنوصية فإن التأويل في ذاته خبر من أخبار الآحاد، ورواية من روايات النزاع. وخبر الآحاد لا يصح الإستدلال به على «النصية» وهذه قضية مختلفة عن قضية قبول خبر الواحد بشرائط القبول الإسنادية والموضوعية. فإذا كنا نقول بقبول خبر الواحد عن النبي ﷺ بشرائطه فذلك لأن «نصية السنة» ثابتة بالقرآن وهو متواتر. وهذه النصية ثابتة لجنس السنة على الإجمال، وهو أمر مختلف عن رد خبر بعينه لعيب في سنده أو علة في متنه. أما الأخبار الواردة لدى الشيعة

---

(١١٢) وهو القانون المؤسس، كما سبق البيان، على القرآن والعقل. انظر على سبيل الإستحضار الفقرتين الأُولى والثانية من هذا الفصل.

(١١٣) السيد محمد حسين الطباطبائي ـ الشيعة في الإسلام دار التعارف بدون تاريخ ـ ص ١٠٤، ١٠٥ وفيه إشارة إلى بعض المراجع الشيعية التي نقل عنها مثل تفسير الصافي، وسفينة البحار، والكافي.

(١١٤) الكليني السابق ـ ص ١٠٥.

(١١٥) السابق ص ١٣٩.

عن الأئمة، فلم يرد بنصيتها القرآن من حيث المبدأ وهذا ما عنيناه بقولنا إن نصية النص لا تثبت إلاّ بالتواتر. لأن النصية هي أصل الأُصول في الدين.

وكما أسلفنا في مطلع هذه الفقرة، فإن المبادىء النظرية للتشيع بما في ذلك عصمة الأئمة ونصية أقوالهم فضلاً عن عددهم وتسميتهم، لم تسفر عن نفسها قبل التداعيات اللاحقة للإنفجار السياسي المعروف بالفتنة الكبرى. فإذا كان النص بالضرورة سابقاً على الفتنة، فكيف نفسر صمت النص طوال الفترة السابقة على هذه الفتنة؟ ونحن نعني بالنص في هذا السؤال مرويات الآحاد، التي تمّ تجميعها عن أهل البيت في ظروف يتلبسها السرية والغموض.

لقد كانت ظروف القهر الدموي، الذي مارسته الدولة الأموية بغير انقطاع، في مواجهة الفلول المتبقية من جيش عليّ، وكذلك في مواجهة أهل البيت ابتداء من الحسين، هي العامل الرئيسي الحاسم في توليد الشيعة كتيار سياسي سرعان ما تحول إلى عقيدة كلامية وأُصولية، فلأسباب شبه جليّة تتعلق بمستوى العقل السياسي والطور التاريخي للمجتمع المسلم بل والإنساني عموماً حينذاك، لم يكن هذا المجتمع يتقبل فكرة التنوع أو الاختلاف تحت سقف القواسم المشتركة التي تظلل الكيان الواحد. ومن هنا فقد كان الاختلاف يعبر عن نفسه عادة بطريقة دموية تكون الدولة في معظم الأحوال طرفاً فيها. ومن السياسة إلى الفقه تنتقل الدموية لتمارس التكفير والتبديع والإخراج من كنف الجماعة، وهكذا نستطيع دائماً أن نجد «التاريخ السياسي» كامناً خلف «تاريخ العقيدة والفقه والأُصول». نعم كانت هنالك عوامل أُخرى يصعب بدونها أن نفسر ميلاد الشيعة وهي العوامل التي ترجع في شق أساسي منها، إلى المستوى العقلفكري العامي السائد حينذاك والذي لم يكن ـ تحت ظروف القهر المتواصل ـ قد أخذ فرصته الكاملة لتمثل الإسلام الذي جاء به القرآن لينتقل بهذا المجتمع وغيره، من الطور العقلفكري المتخلف، إلى طور عقلفكري راق، يحترم فيه العقل وكرامة الإنسان. كان العقل العامي السائد، لا يزال يعيش الطور التاريخي السابق على القرآن، وبغض النظر عما إذا كان هذا العقل قد تشرب ببعض المؤثرات الغنوصية والمتهرمسة من الأفلاطونية المحدثة أو العرفانيات الشرقية، التي كانت سائدة على مدى العصر الهيلينسني وحتى القرن السابع، فقد كان بغير شك عقلاً «لاعقلياً»، بحيث أمكن لأطروحات الشيعة المنظمة والتي لا شك في تأثرها بهذه المؤثرات السالفة أن تنفذ في سهولة إلى تلافيفه. فمنذ البدايات الأُولى للتشيع وجدت خرافات الكيسانية من يصدق أن محمد بن الحنفية (بن علي بن أبي طالب) إمام لم يمت «وإنه في جبل رضوي بين أسد ونمر يحفضانه وعنده عينان نضاحتان تجريان بماء وعسل ويعود بعد

الغيبة فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً»[116] وكما يذكر الشهرستاني في الملل والنحل، فقد كان ثمة من يعتقد في كيسان (وهو خادم علي بن أبي طالب وقيل تلميذ لابنه محمد) «إحاطته بالعلوم كلها وإقتباسه من السيدين (علي ومحمد) الأسرار بجملتها من علم التأويل والباطن وعلم الآفاق والأنفس. ويجمعهم القول بأن الدين طاعة رجل حتى حملهم ذلك على تأويل الأركان الشرعية من الصّلاة والصيام والزكاة والحج وغيرها على رجال. فحمل بعضهم على ترك القضايا الشرعية بعد الوصول إلى طاعة الرجل، وحمل بعضهم على ضعف الإعتقاد في القيامة وحمل بعضهم على القول بالتناسخ والحلول والرجعة بعد الموت»[117] ووجدت أساطير المختار بن أبي عبيد من يصدقها، يقول الشهرستاني «من مخاريقه أنه كان عنده كرسي قديم قد غشاه بالديباج وزينه بأنواع الزينة وقال هذا من ذخائر أمير المؤمنين علي عليه السّلام. وهو عندنا بمنزلة التابوت لبني إسرائيل. فكان إذا حارب خصومه يضعه في براح الصف ويقول قاتلوا ولكم الظفر والنصر وهذا الكرسي محله فيكم محل التابوت في بني إسرائيل وفيه والبقية والملائكة من فوقكم ينزلون مدداً لكم»[118].
أما خزعبلات فرقة الهاشمية فتزعم أن أبا هاشم ابن محمد بن علي قد تحولت روحه إلى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي فخرجت الإمامة من بني هاشم إلى عبد الله هذا[119].
ووجد بيان بن سرحان النهدي أتباعاً يقولون معه بإنتقال الإمامة إليه من أبي هاشم ويعتقدون في إلٰهية علي بن أبي طالب، وأن هذه الإلهية انتقلت إلى بيان هذا بنوع من التناسخ[120]. وحيال هذه الملامح البارزة فقد راح ماسنيون يؤكد على أن «الغلاة الأوائل من شيعة الكوفة قد إطلعوا على نصوص هرمسية»[121].

فإذا ما انتقلنا من هؤلاء الغلاة الأوائل إلى النسق الشيعي الإمامي المنظم[122].

---

(116) الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ السابق ص ١٥٤، ١٥٥ ج١. وانظر ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ الجزء الرابع باب الكلام في الإمامة ص ٧٣.

(117) الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ السابق ج ١ ص ١٥٢، ج ٢ ص ٥، ٦، ولاحظ وصفه لعلي وابنه بالسيدين، الأمر الذي يتكرر في وصفه لأهل بيت علي. انظر هامش ١٠٧ حيث يشير إلى جعفر بصنعة «السيد» المعرفة.

(118) المرجع السابق ـ نفس الجزء ص ١٥٤.

(119) المرجع السابق ـ نفس الجزء ص ١٥٦.

(120) المرجع السابق ـ نفس الجزء ص ١٥٧، ١٥٨.

(121) ذكره محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ـ السابق ـ ص ١٩٩ نقلاً عن: Massignonin. Festugiere. TI. p 387.

(122) نحيل القارىء في هذه النقطة على الدراسة القيمة للدكتور محمد عابد الجابري في الفصلين التاسع والعاشر في كتابه «تكوين العقل العربي» والمعنونين على التوالي بالعقل المستقيل وتنصيب العقل في الإسلام. وانظر على وجه الخصوص إشارته إلى المنابع الهرمسية للتشيع المنظومي لا سيما على يد =

فسوف نرى في وضوح ذات الملامح الهرمسية المخاصمة للعقل، وهي تقدم هذه المرة في صورة أكثر تنظيماً وبأغطية «شرعية» أكثر إحكاماً حيث كانت عجلة التنصيص قد بدأت تدور. فباستثناء التأليه البياني، لا نكاد نفتقد في المنظومة الإمامية فكرة من أفكار الغلاة الأوائل من العصمة إلى الغيبة إلى الرجعة إلى الجفر.

وكي لا يستدرجنا الإستطراد إلى مزيد من التفصيل في مسألة لا تمثل صميم إهتمامنا في هذا الفصل، فسوف نعود إلى سؤالنا المطروح عن موقف العقل الشيعي من قانون النص. لقد كنا فيما مضى نحاكم الموقف الشيعي إلى القاعدة الأُولى من هذا القانون وهي القاضية بأن «لا حجية إلاَّ في النص أي في الوحي». مما دعا إلى مناقشة المشكلة الأولية عن مفهوم النص من حيث الحدود أو المساحة، وقد رأينا كيف تتسع «مساحة النص» في التصور الشيعي الإمامي (بشقيه الإثني عشري ثم الإسماعيلي) لتشمل إلى جانب القرآن وأحاديث النبي ﷺ، أقوال الأئمة بدءاً من علي بن أبي طالب، ولما كان الأئمة في هذا التصور لا ينتهون إذ لا بد من إمام في كل زمان حتى ولو كان غائباً، فمعنى ذلك أن مساحة النص إنما هي بإتساع الزمان. وإمام هذه المشكلة التي لا بد أن يكشفها التاريخ تمَّ استدعاء فكرة الغيبة لتعالج المشكلة بمشكلة أكبر، إذ كيف يغيب الإمام وهو في ذاته نص. طالما أن استمرار النص لازم لحفظ الدين؟ ومن هنا كان لا بد أن تكون رجعة. وهكذا يكتمل النسق الذي يفسر لنا على نحو واضح أهمية القول الباطن والغيبة والرجعة وقبل ذلك بالعصمة، في الفكر الشيعي، الذي تسأل عنه بالدرجة الأُولى سياسة القهر الدموي الأموية، من خلال إستفزازها لسيكولوجيا التعاطف الوجداني مع أهل البيت، في ظروف عقلية مؤاتية من حيث القابلية للخرافة والاستهواء. وذلك كله دون أن نقلل من أهمية العوامل الأُخرى المساعدة وعلى رأسها عامل البصمة الفارسية، وعوامل الطموح البشري إلى السلطة، فوق متن الأمواج.

وننتقل الآن إلى الشق الثاني من قانون النص. وهو الشق المتعلق بدائرة المباح، أو

= هشام بن الحكم ص ٢٢٨. وكذلك إشارته الدقيقة إلى جعفر الصادق الذي «إذا كان قد استنكر الغلو (في شأنه) فإنه لم ينفِ عنه ولا عن أئمة الشيعة «وراثة النبوة» أي الاستئثار بفهم حقيقة الدين و «باطن» القرآن، وبالتالي فهو لم يمس في شيء العرفان الشيعي بل أكده وأضفى عليه نوعاً من المشروعية الدينية الإسلامية» ص ٢٢٦، ٢٢٧.

(١٢٣) انظر السيد محمد باقر الصدر ـ المعالم الجديدة. دار المعارف بيروت ط ٣ سنة ١٩٨١ ص ٧٧. حيث يعلل تأخر الحاجة الشيعية إلى الاجتهاد فيقول «إن سبق الفقه السني تاريخياً إلى البحوث الأصولية لم ينشأ عن صلة خاصة بين علم الأُصول والمذهب السني، بل هو مرتبط بمدى ابتعاد الفكر الفقهي عن عصر النصوص التي يؤمن بها. فإن أهل السنة يؤمنون بأن عصر النصوص انتهى بوفاة النبي ﷺ.

دائرة الحرية الإنسانية، وهي الدائرة التي تبدأ حدودها كما ـ سبق البيان ـ من حيث يسكت النص ليمارس الإنسان من خلالها جبلته المفطورة على الحرية والعقل. وقد رأينا في الفقرات السابقة من خلال قراءتنا في العقل الفقهي السلفي، كيف تمَّ الإفتئات على هذه الدائرة عن طريق المرجعيات الصناعية المفارقة للنص من الإجماع والقياس وقول الصحابي، من ناحية، وعن طريق التضخم الناتج عن المبالغة في طلب الحديث من ناحية ثانية. أما فيما يتعلق بالعقل الشيعي، فسوف يتعين علينا لتناوله من هذه الزاوية، أن نغض الطرف عن الملاحظة الإشكالية التي أثرناها عن نصية أقوال الأئمة باعتبارها مرجعية مفارقة أعتى من مرجعيات العقل السلفي. ومن هنا فسوف نتعامل مع الوضعية المنهجية الشيعية من داخلها أعني كما هي على علاتها الذتية ونتساءل عن موقفها من دائرة المباح والإجتهاد الحر.

ولا بد للإجابة عن هذا التساؤل من التفرقة بين مرحلتين من مراحل «النص الشيعي». وذلك أن النص ـ وفقاً للتصور الإمامي ـ لم ينقطع في السنة العاشرة من الهجرة بوفاة النبي ﷺ. وإنما انقطع في سنة ٣٢٩هـ بحدوث الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر محمد بن الحسن، ومن ثم فحتى سنة ٣٢٩ هـ على الأقل لم يكن ثمة إحتمال لحدوث أي نوع من أنواع «التراكم السلفي» فيما يتعلق بالفقه الإمامي. فلا مجال إذن للحديث عن سلفية شيعية، على النحو الذي تحدثنا به عن السلفية السنية التي كرسها أهل الحديث.

في هذه المرحلة الأُولى، وقبل أن يتبلور مفهوم النصية الإمامية في العقل الشيعي، كان الشيعة يمارسون الرفض الكامل للوضعية السنية برمتها، الأمر الذي إنسحب بالضرورة على منهجية الأُصول من الإجماع والقياس وقول الصحابي، فهي المنهجية التي كان يتم توظيفها أُصولياً في الرد على الشيعة ومواقفهم السياسية، ويمكن القول بأنه ـ مع طول المدة التي مارس فيها الشيعة رفضهم لمنهجية الإجماع والسلف، مصحوباً بعنف الرد السني سياسياً وفقهياً ـ، قد تكرست لدى العقل الشيعي مسلكية فكرية «لا سلفية» نستطيع أن نفسر بها، على نحو من الأنحاء، ذلك التقارب الشيعي الإعتزالي. على المستويين الفكري والسياسي، من جانب الزيدية والإمامية على السواء، ولذلك فنحن نلمح في المنظومة الشيعية ـ خارج نظرية الإمامة ـ ميلاً لا شك فيه إلى الحرية العقلية. التي يرجعونها بشكل مباشر إلى علي بن أبي طالب، ولا يجدون حرجاً في نسبة الفلسفة إليه. يقول الطباطبائي «من بين جميع الآثار التي تنسب إلى الصحابة (وقد دوِّنت أسماء إثني عشر ألفاً) لم نجد أثراً واحداً يشتمل على التفكير الفلسفي. وينفرد الإمام علي (ع) بخطابه وبيانه المبهر في معرفة الله تعالى بأنه يتصف بالتفكيرات الفلسفية العميقة جداً»[١٢٣][١٢٤].

---

(١٢٤) الطباطبائي ـ السابق ـ ص ١٢٦. وانظر شرح نهج البلاغة أول المجلد الأول: وبهذا وجدوا أنفسهم =

و «المسلكية الفكرية اللاسلفية»، تنطوي بالضرورة على إنحياز نسبي إلى العقل الكلي وحرية الاجتهاد وهو الإنحياز الذي عبَّر عن نفسه في وضوح سافر لدى الشيعة الزيدية، فقد كان زيد بن علي معتزلياً صريح الإعتزال، تتلمذ لواصل بن عطاء، ومن بعده اعتزلت الزيدية كلها[١٢٥]. وفي هذا دليل على سعة في الأُفق تنجم بالضرورة عن ممارسة التعقل والإحساس بالحرية. يذكر الشهرستاني في الملل أن زيداً أراد «أن يحصل الأصول والفروع حتى يتحلى بالعلم فتتلمذ في الأُصول لواصل بن عطاء الغزال رأس المعتزلة مع اعتقاد واصل بأن جده علي بن أبي طالب في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأصحاب الشام ما كان على يقين من الصواب وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ»[١٢٦]. ومن هنا فقد جرت مناظرة بين زيد وبين أخيه محمد (الباقر) الذي إستفظع على أخيه أن «يقتبس العلم ممن يجوِّز الخطأ على جده ومن يتكلم في القَدَر على غير ما ذهب إليه أهل البيت، ومن حيث أنه كان يشترط الخروج شرطاً في كون الإمام إماماً. حتى يُقال له يوماً على قضية مذهبك والدك ليس بإمام فإنه لم يخرج قط ولا تعرض للخروج»[١٢٧]. كان زيد هنا يمارس الاجتهاد في نطاق النص الخالص متحرراً من الوصاية المرجعية لأهل البيت، وهو موقف إسلامي صحيح من حيث المنهج والموضوع. لأن «النص» في الإسلام طليق من كل أنواع الوصاية والكهنوت. لا يعرف «الأُسرة الحاكمة» على مستوى التفسير، كما لا يرحب بها على مستوى الحكم والسياسة.

ولمزيد من الضوء على الموقف الأُصولي الزيدي من قانون النص، فسوف نلتمس البيان عند شخصيتين من كبار علماء الزيدية المتأخرين، ممن يعني التأخر في خصوصهم المزيد من الإحاطة والتمثل، الأول هو محمد بن إبراهيم بن علي الشهير بابن الوزير والمتوفى سنة ٨٤٠ هـ. فهو يقول حين طلب إليه أن يقلد الشافعي «لو كان يجوز لي

= في أواخر القرن الثاني بعيدين عن عصر النص بالدرجة التي جعلتهم يفكرون في وضع علم الأُصول. بينما كان الشيعة وقتئذ يعيشون عصر النص الذي يمتد عندهم إلى الغيبة. وينقل باقر الصدر كأُصولي شيعي عن «المحقق الفقيه السيد محسن الأعرجي المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ» قوله «إن المخالفين (يعني أهل السنة) لما احتاجوا إلى مراعاة هذه الأُمور قبل أن نحتاج إليها سبقوا إلى التدوين لبعدهم عن عصر الصحابة وإعراضهم عن أئمة الهدى، وافتتحوا باباً عظيماً لإستنباط الأحكام كثير المباحث دقيق المسارب جم التفاصيل وهو القياس. فإضطروا إلى القياس أشد ضرورة. ونحن مستغنون بأرباب الشريعة وأئمة الهدى، نأخذ منهم الأحكام مشافهة ونعرف ما يريدون بديهة. إلى أن وقعت الغيبة وحيل بيننا وبين إمام العصر (ع)».

(١٢٥) الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ السابق ـ ج ١ ـ ص ١٥٩ ـ ١٦١.

(١٢٦) المرجع السابق ج ١ ص ١٦٠.

(١٢٧) المرجع السابق ج ١ ص ١٦١.

التقليد، لم أعدل عن تقليد جدي الهادي (يحيى بن الحسين) والقاسم. فهما أولى بالتقليد من غيرهما»(١٢٨). وفي هذا نفي للتقليد مطلقاً حتى لأئمة المذهب وعلمائه الأوائل. أما الثاني فهو محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ، والذي تقدم لنا كتاباته طرحاً أُصولياً راقياً لقانون النص، كما ينبغي أن يفهم في الإسلام، فهو يرد الإجماع والقياس من حيث أن دليلاً في الشرع لا يدل على الحجية فيهما. ومن هنا فهو يدعو إلى ممارسة الاجتهاد الحر من غير وصاية سلفية من فقيه أو إمام. ويقول «إنك إن قلدت إماماً أو واحداً من العلماء فقد جعلته مشرعاً مع أنه ليس للرسل أنفسهم إلاً البلاغ عن الله فيما شرعه لهم. فكيف بحال غيرهم ممن لم يجعلهم الله من أهل العصمة سواء من الصحابة أو من تابعيهم من أئمة المذاهب وإن زعم أن لواحد من هؤلاء أن يحدث في شرع الله فقد أعظم الفرية على الله، لأن هذه رتبة لا تكون إلاً لله فمن ادعاها لغيره تصريحاً أو تلميحاً فقد أدخل نفسه في باب من أبواب الشرك»(١٢٩).

ونعود إلى الإمامية في مرحلتها الأُولى قبل انقطاع الأئمة بالغيبة. لنرى النزعة اللاسلفية ـ من خلال جعفر الصادق ـ تعبر عن نفسها فيما نسب إليه المساهمة فيه من علوم عقلية وعلمية. فهذا جابر بن حيان يشير في مقدمة كتابه الأحجار إلى ما يفيد التلقي عن جعفر. على أن أهم ما يقدمه الصادق في هذا الصدد هو موقفه الأُصولي من قاعدة «البراءة الأصلية» القاضية بأن «الأصل في الأشياء الإباحة» وهي القاعدة التي تمثل ـ كما سبق البيان ـ شطراً من قانون النص. ونحسب أن الصادق أول من تنبه في العقل الأُصولي المسلم للأهمية التي تنطوي عليها هذه القاعدة. وأول من صاغها صياغة محددة على هذا النحو اللفظي الصريح. وهنا موقف أُصولي صحيح يعزز ملاحظتنا التي أبديناها آنفاً عن النزعة اللاسلفية التي تسربت إلى العقل الشيعي بطول الخصومة مع الواقع السياسي السني والمنهجية الأُصولية الموازية له، وإذا صح ما رُويَ عن الصادق من أنه جادل أبا حنيفة في القياس ونهاه عنه، فإننا نميل إلى تفسير هذا النهي تفسيراً «إمامياً» بمعنى أنه طالما أنه ثمة إمام ـ وهو في حد ذاته نص ـ فما الحاجة إلى اجتهاد بالرأي سواء كان ذلك قياساً أو غير قياس. لقد كان العقل الشيعي يؤمن كما سبق القول «بأن البيان الشرعي لا يزال مستمراً باستمرار الأئمة» وهو التفسير الذي يساير وجهة نظرنا في الدور التأسيسي «الواعي» الذي لعبه جعفر الصادق في بناء المذهب الشيعي الإمامي. وذلك على خلاف الرؤية السنية

---

(١٢٨) الشوكاني ـ البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع ـ القاهرة ـ مطبعة السعادة، ج ١ ذكره د. أحمد محمود صبحي ـ الزيدية ـ الزهراء للإعلام العربي ـ ١٩٨٤ ـ الطبعة الثانية ص ٤٣٨.

(١٢٩) الشوكاني ـ أدب الطلب (ومنتهى الأدب) مركز الدراسات اليمنية ١٩٧٩ ـ ص ٢٢ نقلاً عن د. صبحي السابق.

الرسمية التي تميل إلى تبرئته من هذه التهمة، بالإستناد إلى روايات سنية يصعب لدينا في ظل «التقية» أن نسلم بقبولها، لا سيما في مواجهة الكثافة المقابلة من الروايات الشيعية. فضلاً عن الجانب المعلن صراحة من مواقف جعفر، التي كانت تغلفها عادة غلالات من غموض. على أننا نستطيع أن نؤكد هذا التفسير، حين نضيف هنا ما سبق لنا بيانه، من أن القياس في المدرسة الحنفية، وفيما قبل الشافعي على العموم، لم يكن قد تبلور في الفكر السني «كمصدر» تشريعي مستقل ملزم ومقنن، بل كان لفظ القياس عارياً عن هذا المعنى الإصطلاحي المحدد، يشار به عادة إلى ممارسة الرأي بإطلاقه تعليلياً كان أو غير تعليلي. يقول الفخر الرازي: «لم ينقل عن أبي حنيفة ولا عن أحد من أصحابه أنه صنف في إثبات القياس ورقة ولا أنه ذكر في تقريره شبهة فضلاً عن حجة. ولا أنه أجاب عن دلائل خصومه في إنكار القياس. بل أول من قال في هذه المسألة وأورد فيها الدلائل هو الشافعي». ومن هنا فإن ممارسة أبي حنيفة للرأي لم تزعم للقياس قوة مصدرية إلزامية كالتي سيقول بها الشافعي فيما بعد، أعني أنها لا تمثل خطراً على مصدرية النص الخالص. اللَّهُمَّ إلاّ أن يكون النص الخالص ممتداً ليشتمل الأئمة، وهنا يصبح اجتهاد أبي حنيفة وغير أبي حنيفة في غير محله إذ النص قائم يمثله «أئمة الهدى من أهل البيت» وفقاً للتعبير الشيعي المأثور.

وهنا يصح التساؤل عن «البراءة الأصلية» في مرحلة الأئمة. ما جدوى القول بها والإمام حي بين الناس يقوم فيهم مقام النص؟ ومبعث التساؤل هو أن تطبيق القول بالبراءة الأصلية لا يتم «كاملاً» إلاّ بعد انتهاء عصر النص. إذ لو بقي النص مفتوحاً لوجب الرجوع إليه، لا سيما في صورته الحية المشخصة في الإمام، الذي لا يجوز الاجتهاد بالرأي في وجوده. ومن ثم فإن مقولة الصادق عن «البراءة الأصلية» ـ وهي غير منكورة في الروايات الشيعية ـ لا تخلو في نظرنا من تناقض مع فكرة المرجعية النصية للإمام قبل الغيبة. إذ كيف يقول الصادق «بأصل الحل» عند غياب النص على الحرمة بينما عصر «النص» ما زال سارياً بوجوده حياً؟ لا سيما وأن الصادق ـ وفقاً لرواية الكافي ـ يقول «ما من شيء إلاّ وفيه كتاب أو سنة». ويقول عن أحكام الشريعة «أن فيها كل حلال وحرام، وكل شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرش في الخدش» فهل تناقض الصادق؟ أم تناقضت الشيعة من بعده(١٣٠) ولأن تفصيل القول في هذه الجزئية يخرج عن شواغلنا الراهنة في هذا الفصل، فسوف نكتفي بإضافة وجيزة إلى كلامنا عن الدور التأسيسي الراعي لجعفر الصادق في بناء المنظومة الإمامية، تتعلق بحدود هذا الدور ومضمونه. وذلك أننا لا نذهب إلى القول بأن

---

(١٣٠) انظر السيد محمد باقر الصدر ـ المعالم الجديدة الأُصول ـ دار التعارف ـ بيروت ط ٣ سنة ١٩٨١ ص ٤٧. وأحم أمين ضحى الإسلام ـ السابق ٣٦٣.

الصادق هو الذي أنشأ التشيع الإمامي ابتداء، ولا أنه هو الذي بنى منظومته النظرية بكاملها من حيث الجملة والتفصيل. وإنما تأتي أهمية الدور الذي لعبه في نظرنا، من ناحية تجميعه لخيوط التشيع السابقة عليه، وتخليصها من كثير من شوائب الغلو التي كانت عالقة بها، ثم النفخ فيها وكسب الأشياع حولها في ظل ظروف سياسية مؤاتية بالمقاييس الشيعية. فقد عاصر الصادق تلك المرحلة المفصلية بين أواخر الأموية وأوائل العباسية. والتي شهدت حروباً مدمرة بين الفريقين كانت سبباً في التخفيف عن الشيعة. وفي ظننا أن جعفر كان على وعي بدوره «التنظيمي الحركي». ولم يكن دوره وعظياً إفتائياً محضاً كما تصوره الكتابات السنية. وإذا كنا لا نستطيع الجزم بنسبة التفاصيل المذهبية الإمامية ذات الطابع الغنوصي الميثولوجي من عصمة وغيبة ورجعة إلى إسهامات جعفر المباشرة، فلا شك عندنا في أنه كان من شأن الأُسس التي وضعها جعفر أن تؤدي في تطورها الطبيعي إلى المذهب الإمامي كما تبلور في شكله الأخير. لقد كان جعفر الصادق بغير شك في رأينا، شيعياً إمامياً يعي أنه شيعيّ إمامي. ولم يكن موقفه الرافض لأبي حنيفة في نظرنا موقفاً من القياس ولا من محض الاجتهاد، بل كان موقفاً من المنهجية السنية برمتها رفضاً لحقها في أن تُمارس الفتوى بغير الرجوع إلى الإمام. لقد كان الموقف الحنفي على مستوى الأُصول أقرب المواقف السنية إلى الفكر الشيعي من حيث كونه أقل اعتداداً بإلزامية السلف، كما كان أبو حنيفة نفسه على المستوى الوجداني صاحب ميول علوية، أُوذي بسببها من الدولة العباسية، ومع ذلك فقد رأينا الموقف الأُصولي الحنفي ـ وهو في النهاية موقف سني لا يعتد بمرجعية الإمام ـ مرفوضاً من وجهة النظر الإمامية.

على أننا نستطيع الرجوع بهذه النزعة اللاسلفية لدى العقل الشيعي إلى ما قبل جعفر. فربما وجدت هذه النزعة جذورها الأُولى في الموقف الذي رويناه من قبل لعلي بن أبي طالب من الارهاصة السلفية الباكرة التي واجهها يوم الشورىٰ. فحين سأله عبد الرحمن بن عوف «هل أنت يا علي مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر». قال: «اللَّهُمَّ لا» ففي هذه الرواية التي ننقلها عن مصادرها السنية[١٣١]، يرفض علي أن تضاف إلى الكتاب والسنة مرجعية بشرية سلفية، حتى لو كانت فعل أبي بكر وعمر. نعم لم يكن عليّ في هذا الرد يعبر، بأثر مستقبلي، عن رؤية «شيعية» وإنما كان في رأينا يقف الموقف الإسلامي الصحيح. ومع ذلك فإذا كان عليّ في غضون هذا الموقف ـ وهذا أمر لا تنكره

---

(١٣١) انظر الفقرة الثامنة من هذا الفصل. والطبري ـ السابق ج ٣ ص ٣٠١ ـ. وابن كثير البداية والنهاية السابق. ج ٧ ص ١٦٠. انظر ابن قتيبة ـ تاريخ الخلفاء ـ مكتبة الحلبي ـ ١٩٦٩ ـ ج ١ ص ٢٧. حيث يغفل ذكر هذا الرد عند عرضه لواقعة الشورى. وربما لأسباب تتعلق بمنهجه في هذا الكتاب وهو العرض المجمل بوجه عام.

الروايات السنية[١٣٢] ـ يرى نفسه مغبوناً في حق سلب منه فمن شأن ذلك أن يُزكى بدرجة من الدرجات، علاقة الإرتباط أو على الأقل علاقة الإقتران التي أثبتناها آنفاً بين الموقف السياسي المرفوض والموقف الأُصولي المختار. نقول بذلك ونحن ندرك عمق الفارق بين موقف عليّ «البسيط» في ظرفه التاريخي الأول، وبين الموقف الشيعي «المعقد» الذي خضبته الدماء على مدى الظروف التاريخية اللاحقة. وهو بذاته عمق الفارق بين موقف عليّ ومسؤوليته عن التشيع، وبين موقف الصادق ومسؤوليته عنه. لم يكن عليّ في رفضه النسبي المحسوب يمثل فرقة بعينها من فرق الأُمة، بينما كان الصادق يعي أنه يمثل فرقة من فرق الأُمة. ولم يكن عليّ في ممارسته للرفض الذي تحول أواخر حياة عثمان إلى معارضة معلنة، تنظيمياً حركياً، بينما كان الصادق الذي لم يمارس معارضة معلنة قط بل كان يمارس رفضاً فكرياً شبه سري تغلفه التقية بغموضها وتناقضها، كان الصادق في هذه الممارسة تنظيمياً وحركياً يتمتع بدرجة عالية من سيطرة الفكر على الحركة.

وبغض النظر عن مسؤولية عليّ عن التشيع، وهي في رأينا ثابتة في حقه بدرجة من الدرجات. فقد دار التشيع حول عليّ وبسببه. ومع أنه ليس المسؤول الأول عن التراكم الاختلالي اللاحق الذي أحدثه التشيع، إلاَّ أنه يظل المثل الشيعي الأعلى، الذي تفرض مواقفه نفسها على العقل الشيعي، من حيث كان واعياً أو غير واع. ومن هنا نستطيع القول بأن شيئاً من نزعة عليّ العقلية الواسعة ـ وهي ليست محل شك في رأينا ـ لا بد أن يكون قد تسرب إلى العقل الشيعي، لا سيما وأنه استمر يواجه نفس الخصومة السلفية التي واجه عليّ إرهاصاتها المبكرة.

فإذا ما إنتقلنا إلى المرحلة الثانية من مراحل الإمامية، أعني مرحلة ما بعد النصوص التي تبدأ بالغيبة الكبرى، فسوف نجد النزعة اللاسلفية سمة لا تخفى من سمات الفكر الأُصولي الفقهي بوجه عام. ويمكن القول في هذا الصدد بأن الممارسة الشيعية للاجتهاد الحر داخل الدائرة المذهبية، هي ـ بالنسبة إلى مثيلتها السنية ـ ممارسة متحررة إلى حد كبير من وصاية الماضي أو السلف، كما أنها أكثر إعتداداً بالعقل ودوره في العملية التشريعية، وذلك بطبيعة الحال إذا ما صرفنا النظر عن مرجعية الأئمة من أهل البيت باعتبارها في الفهم الإمامي نصاً من النصوص[١٣٣]. الأمر الذي ينسحب بدرجة أو بأُخرى على الكتب

---

(١٣٢) انظر ابن قتيبة ـ تاريخ الخلفاء ـ مطبعة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي. ١٩٦٩. الجزء الأول ص ١١. يقول «ثم إن علياً كرم الله وجهه أتى به إلى أبي بكر وهو يقول: أنا عبد الله وأخو رسوله، فقيل له بايع أبا بكر، فقال أنا أحق بهذا الأمر منكم وأنتم أولى بالبيعة لي» وانظر الطبري ـ السابق ـ نفس الموضع ـ وكذلك ابن كثير ـ السابق ـ نفس الموضع.

(١٣٣) انظر الطباطبائي ـ السابق ـ ص ١١٨، ١١٩. حيث يقول «ولكن إخواننا أهل السنة إثر الإجماع الذي =

الأربعة الأُصول وهي «الكافي» و «من لا يحضره الفقيه» و «التهذيب» و «الإستبصار». لأنها لدى الإمامية «متواترة ومضامينها مقطوع بصحتها ولا سيما الكافي الذي يتضمن ستة عشر ألفاً ومائة وتسعة وتسعين حديثاً» فهي بهذه المثابة وفي المقام الأول ناقلة للنصوص أو كُتب حديث(١٣٤).

ولا يغير من هذا النظر، بعض العبارات التي وردت في كتابات شيعية، تحمل هجوماً على لفظة «الإجتهاد» مثل ما كتبه الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان المتوفى سنة ٤١٣هـ في كتابه «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي»، وما كتبه «السيد» المرتضى المتوفى ٤٣٦ هـ في الذريعة «إن الإجتهاد باطل، وإن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا الإجتهاد»(١٣٥). وذلك أن الهجوم منصرف على وجه التحديد إلى «الاجتهاد السني» أي منهجية الرأي التي لا تعتد بالرجوع إلى الأئمة وأقوالهم، فهي تقدم الرأي عليها ولا سيما عن طريق «القياس» ومن هنا ظفر «القياس» بالنصيب الأكبر من الهجوم والرفض. إنه وحده بعينه هو المقصود بالاجتهاد الباطل. يقول الفقيه المحلي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ في كتابه المعارج تحت عنوان حقيقة الاجتهاد «وهو في عرف الفقهاء استخراج الأحكام الشرعية. وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع إجتهاداً، لأنها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظاهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره. فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد.

= حصل في القرن الخامس الهجري، الداعي بلزوم اتباع مذهب من الفقهاء الأربعة وهم: أبو حنيفة والمالكي والشافعي وأحمد بن حنبل، فهم لا يجيزون الاجتهاد الحر، وكذا التقليد من غير هؤلاء الأربعة. وفي النتيجة بقي فقههم كما كان عليه قبل حوالي ألف ومائتي سنة.. ومما تجدر الإشارة إليه أن الشيعة لا تجيز التقليد الابتدائي من المجتهد الميت، والشخص الذي لا يعلم مسألة ما عن طريق الاجتهاد فإنه لا يستطيع الرجوع إلى فتوى المجتهد المتوفى، ما لم يكن قد قلّد في المسألة مجتهداً حياً». وهو يشير هنا إلى الشكل الراهن للاجتهاد الشيعي الإمامي لا سيما في صورته الإيرانية. حيث يُمارس «المجتهد» أو «المرجع الديني» الاجتهاد الحر في حدود المذهب بالطبع. ويمارس العوام كل في دائرته تقليد المرجع. ورغم تحفظنا المبدئي على هذا النظام لأسباب ترجع إلى طابعه التنظيمي شبه الكهنوتي، وما يفرزه بالضرورة من احتكارية في تفسير النص الشرعي، وسلبية من قبل الجماهير، مما يعمق في النهاية مفهوم الفصل بين الدين (ممثلاً في المؤسسة) وبين العالم (حيث تمضي الجماهير) رغم ذلك فنحن نلفت النظر إلى نزعته اللاسلفية البادية.

(١٣٤) عبد الحسين شرف الدين الموسوي ـ المراجعات السابق ـ دار علاء الدين ـ بيروت ص ٣١١: هذا وقد سبقت الإشارة إلى الكافي وكاتبه الكليني المتوفى سنة ٣٢٩ هـ. أما «من لا يحضره الفقيه» فوضعه ابن بابويه القمي (محمد علي بن موسى بن بابويه القمي الملقب بالصدوق) المتوفى سنة ٣٨١ هـ. وفيه ٥٩٦٣ حديثاً وأما «التهذيب» و «الإستبصار» فمن وضع محمد بن الحسن بن علي الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ هـ. وفي التهذيب ١٣٥٩٠ حديثاً وفي الإستبصار ٥٥١١ حديثاً.

(١٣٥) محمد باقر الصدر ـ السابق ـ ص ٢٥.

فإن قيل يلزم ـ على هذا ـ أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد، قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه إبهام من حيث أن القياس من جملة الاجتهاد. فإذا استثنى القياس كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها من القياس»[(١٣٦)]. وقد سبق لنا عند تناولنا للعقل الفقهي السلفي، أن أشرنا إلى القياس السني في صيفته الشافعية، باعتباره إفتئاتاً على قانون النص من حيث أنه يؤدي إلى إلغاء دائرة المباح أو البراءة الأصلية، وهو ما يدعونا إلى القول بأن الهجوم الشيعي على القياس لم يسفر عن إلغاء الاجتهاد بقدر ما أدى عملياً إلى توسيع دائرته، وذلك بغض النظر عن النظرة الإستهجانية اللاصقة بلفظة «الإجتهاد» فقد كان الاجتهاد ـ سنياً وفق عبارة الشافعي ـ يعني القياس وينحصر فيه. وذلك فضلاً عما ينطوي عليه من تجاهل وإنكار لمرجعية الأئمة من أهل البيت. كتب الشيخ الطوسي وهو واحد من كبار المجددين في الفكر الفقهي الإمامي (م٤٦٠هـ) في كتابه «المبسوط» مشيراً إلى المخالفين من أهل السنة «يقولون إن من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الأُصول، لأن جل ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين. وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلة تأمل لأُصولنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أن جل ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه من أئمتنا الذين قولهم في الحجة يجري مجرى قول النبي ﷺ إما خصوصاً أو عموماً أو تصريحاً أو تلويحاً. وأما ما كثروا به كتبهم من مسائل الفروع فلا فرع من ذلك إلاَّ وله مدخل في أُصولنا ومخرج على مذاهبنا، لا على وجه القياس بل على طريقة توجب علماً يجب العمل عليها وسوغ المصير إليها من البناء على الأصل، وبراءة الذمة وغير ذلك»[(١٣٧)] وهكذا كان الأمر يرجع كلما تراجع القياس إلى البناء على الأصل، وبراءة الذمة، أعني إلى دائرة المباح حيث الأصل في الأشياء الحل. حل الفعل وحل الترك بالاختيار الحر والاجتهاد المطلق.

وعلى كل حال لم تنشأ داخل الحقل الإمامي مذهبية فقهية مماثلة لمذهبية الفقهاء الأربعة لدى أهل السنة، وهي مذهبية التقليد التي انتهت إلى دعوى إغلاق باب الاجتهاد إكتفاء بفقه هؤلاء الفقهاء. الأمر الذي أشرنا في الفقرات السابقة إلى خلفيته التاريخية التي أدت بالضرورة إليه، وإلى النتائج الفادحة التي ترتبت عليه، ممثلة في ذلك الجمود العقلفقهي الشامل، الذي سرعان ما تحول مع الزمن إلى تخلف عن ملاحقة الحياة التي لم تكف قط عن الحركة والتغير. وربما أمكن القول في هذا الصدد بأن الفكر الإمامي

(١٣٦) المرجع السابق ـ ص ٣٦.
(١٣٧) المرجع السابق ـ ص ٥٨.

ـ بنزوعه اللاسلفي المشار إليه ـ كان يمتلك آليات ذاتية أكثر قدرة على مقاومة التقليد الفقهي ومرجعية السلف الأقدمين. وعلى سبيل المثال فقد كان الشيخ الطوسي من خلال كتابيه «العدة» و «المبسوط» يشكل مرجعية فقهية إمامية طوال القرن اللاحق عليه حتى قال الحمصي وهو شيعي معاصر لتلك الفترة «لم يبق للإمامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك»[١٣٨]. ومع ذلك فقد جاء الفقيه الإمامي محمد بن أحمد بن إدريس المتوفى سنة ٥٩٨هـ، بكتابه «السرائر» ليفند آراء الطوسي على المستويين الأُصولي والفقهي، وليخرج منتصراً في معركته مع المقلدة مستخدماً تلك الآليات الذاتية التي أشرنا إليها. وهو النهج الذي سار عليه من بعده تلميذه الحلي المتوفى سنة ٦٧٦هـ وصاحب كتاب شرائع الإسلام الذي «أصبح بعد تأليفه محوراً للبحث والتعليق والتدريس في الحوزة بدلاً عن كتاب النهاية الذي كان الشيخ الطوسي قد ألفه قبل المبسوط»[١٣٩]. وعلى سبيل المثال أيضاً، فإن حركة الإخبارية التي قادها في أوائل القرن الحادي عشر، الميرزا محمد أمين الأستربادي المتوفى سنة ١٢٠١هـ، وهي حركة مشابهة لمدرسة الحديث السنية بنزوعها الإسنادي الروائي المتوجس من العقل، لم يقدر لها الهيمنة على مقاليد الحقل الشيعي، الذي شهد قبل نهاية القرن ذاته كتاب الخونساري الأُصولية بنزعتها الفلسفية العقلية المتحررة، ثم شهد في بداية القرن التالي أفول التيار الإخباري وهزيمته على يد المدرسة التجديدية التي أنشأها محمد باقر البهباني المتوفى ١٢٠٦هـ.

على أن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: كيف يمكن داخل الفكر الشيعي، تفسير الجمع بين رؤيته الغنوصية اللاعقلية للإمامه، وبين نزعته العقلية شبه الإعتزالية خارج مسألة الإمامة. فمع كثرة المحاولات النظرية للشيعة في هذا الصدد، فإن واحدة منها لم تفلح في إقناعنا لا بنصية الإمامة ولا بعقلانيتها. وذلك بدءاً من هشام بن الحكم صاحب الصادق الذي يذكر ابن النديم في الفهرست أنه «فتق الكلام في الإمامة وهذب المذهب بالنظر وكان حاذقاً في صناعة الكلام»[١٤٠] والذي يقول الشهرستاني إنه «غلا في عليٍّ حتى قال

---

(١٣٨) المرجع السابق ـ ص ٦٦، ٦٧.

(١٣٩) المرجع السابق ـ ص ٧٥.

(١٤٠) ابن النديم ـ الفهرست ـ القاهرة ط ١٣٤٨ هـ. وانظر الموسوي المراجعات السابق ـ ص ٣١٢. حيث يقول معرفاً بهشام بن الحكم «من أصحاب الصادق والكاظم (ع) له كتب كثيرة أشتهر منها تسعة وعشرون كتاباً، رواها أصحابنا بأسانيدهم إليه، وتفصيلها في كتابنا ـ مختصر الكلام في مؤلفي الشيعة من صدر الإسلام ـ وهي كتب ممتعة في وضوح بيانها وسطوع برهانها، في الأُصول والفروع وفي التوحيد (والفلسفة العقلية) و..... وفي الرد على الخوارج والناصبة ومنكري الوصية إلى علي ومؤخريه ومحاربيه والقائلين بجواز تقديم المفضول... يروي عن الصادق والكاظم، وله عندهم جاه لا يحيط به الوصف وقد فاز منهم بثناء يسمو به في الملأ الأعلى قدرة». ومع ذلك =

إنه إله واجب الطاعة. وأنه أجاز المعصية على الأنبياء مع قوله بعصمة الأئمة»[١٤١] ومع ذلك فهو واحد من المنظرين الكبار المعتمدين في الإمامية مما يميل بنا إلى أخذ كلام الشهرستاني عنه مأخذ المبالغة والتهويل. وانتهاء بعبد الحسين شرف الدين الموسوي المتوفى سنة ١٣٧٧ هـ والذي تعد كتاباته في مسألة الإمامة، في نظرنا، أقوى ما قدمه الشيعة المحدثون في هذه المسألة من حيث المنهجية والتنظيم[١٤٢].

أيهما أكثر أصالة في الفكرة الشيعية. غنوصية الإمامة التي يردها البعض بشكل مباشر إلى أصول هرمسية[١٤٣]. أم العقلانية النسبية، التي لا تعدو في نظرنا أن تكون عرضاً - مجرد عرض - من أعراض النزعة اللاسلفية. إن شيئاً من التشيع لا يتبقى لنا إذا نحن جردناه من فكرة الإمامة. بينما لا نكاد أن نفقد شيئاً من التشيع إذا جردناه من عقلانيته النسبية[١٤٤]. ويعني ذلك أن الجانب الغنوصي، لا يمثل في التشيع مجرد جزء كبير من أجزائه، بل هو عين التشيع الإمامي ذاته. أما العقلانية النسبية، فنستطيع تفسيرها - كما سبقت الإشارة - باعتبارها مسلكية مكتسبة (لافطرية) أفرزها النزوع اللاسلفي في حركته المعاندة للسلفية السنية. إنها سلسلة التداعيات التي جرى ترتيبها على النحو التالي:

١ - الخلاف السياسي على السلطة.

= فالشهرستاني يقول عن هشام أنه «صاحب المقالة في التشبيه» قال إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما بوجه من الوجوه ولولا ذلك لما دلت عليه..». الملل والنحل السابق ج ٢ ص ٢١. وانظر ابن حزم - الفصل - السابق ج ٤ ص ٨٤.

(١٤١) الشهرستاني - الملل والنحل السابق - نفس المرجع.

(١٤٢) لا سيما كتابه «المراجعات» الذي يتمتاز بمنهجية حجاجية متينة، يحاول من خلالها إثبات «النص» على الوصية في مواجهة أهل السنة عن طريق الروايات الواردة في الكتب الستة. ولكنه في نهاية الأمر كتاب جدلي وليس برهانياً. لقد استطاع من من خلال نوع بارع من الهندسة التقسيمية، ورغم أن الكتاب هو مجموعة من الردود على مجموعة من الأسئلة، أن يوجه دفة الأسئلة ذاتها إلى الموضع وفي التوقيت الذي يخدم غرضه الجدلي. ومع ذلك فلم يستطع أن يرضي قناعاتنا الموضوعية بتفسير الإمامة تفسيراً قرآنياً عقلياً. وكذلك كتابه «الفصول المهمة في تأليف الأُمة» طبعة صيدا - ١٣٤٧ هـ.

(١٤٣) انظر ماسنيون السابق. وكذلك هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٩٨ وما بعدها ترجمة نصير مروة وحسن قبيس - عويدات بيروت ١٩٦٦. ولعل من الواضح أن التشيع الزيدي هو أبعد تيارات الشيعة عن الغنوص سواء كان هرمسياً أو غير هرمسي. أما الإسماعيلية فتكاد أن تكون فرقة هرمسية صريحة. انظر في ذلك الغزالي - فضائح الباطنية - تحقيق عبد الرحمن بدوي - مؤسسة دار الكتب الثقافية - الكويت ص ١٦ وما بعدها. ومن هنا فإن كلامنا عن الإمامية بعاليه ينسحب عليها بالضرورة.

(١٤٤) نعني بنسبية العقلانية هنا ناحيتين: الأولى: أن إثباتنا للعقلانية الشيعية إنما هو بالمقارنة إلى الموقف الفقهي السلفي وبالذات إلى موقف أهل الحديث. والثانية: أن الفكر الشيعي لم يمارس هذه العقلانية إلاّ خارج نطاق الإمامة وهي أصل الأُصول في بنيانه كله.

٢ ـ القهر الدموي من السلطة.

٣ ـ إنبثاق الشيعة كتيار «سياسي» معارض للسلطة.

٤ ـ استمرار الشيعة كفرقة أو فرق مقهورة من السلطة.

٥ ـ التحول من الحركة السياسية إلى التنظير الفكري (وهو مسلك مفهوم على مستوى الاجتماع السياسي).

٦ ـ الإكتساب التلقائي، مع طول المدة، للمسلك الفكري المناقض للخصوم، وهو المسلك الفكري السلفي الذي كرسته مدرسة الحديث، بتوجسها النسبي من العقل ومن فكرة الحرية(١٤٥).

إنه مرة أُخرى، التفسير السياسي للفكر الإسلامي، الذي لم يقنع أهله باعتباره كذلك، أعني باعتباره محض «فكر» ومجرد «سياسة» بل راحوا يلبسونه أردية عقيدية، لم تكن في معظمها موصولة «بالنصوص». بل لقد حدث، على العكس، إن تمَّ وصل النصوص بها عن طريق التأويل، وخلق النصوص لها عن طريق التصنيع. وهكذا تحولت «وقائع تاريخية» تالية على زمن النص، إلى جزء من صميم الدين، الذي يتدين به اليوم كثير من الناس. بدأ ذلك في أول الأمر، على يد الغلاة الأوائل من الشيعة، تحت ضغط القهر الدموي الذي مارسته السلطة، والذي صادف مزيجاً مؤاتياً على المستويين العقلي والنفسي. وكما أشرنا من قبل، فقد كان العقل العربي ـ الذي لم يمكن، لقصر المدة

---

(١٤٥) وليس من شأن هذا الإكتساب أن يؤدي بالضرورة إلى نفي ما يناقضه. وذلك أن النزعة الغنوصية بطبيعتها مرنة جداً من ناحية، وواعية بعلاقة النفي المركبة بينها وبين العقل الذي لا تستبعد استخدامه في نفي العقل مرة أخرى. ومن هنا فقد أمكن للمنظومة الشيعية وهي منظومة عرفانية بالطبيعة، أن تطعم كيانها بهذه النزعة العقلية، بل واستخدمتها في بعض الأحيان في تفسير الغنوص الإمامي ذاته وفي هذا الإطار يمكن فهم التناقض الذي قد يبديه قول الأشعري عن الشيعة بأنهم» يزعمون أن المعارف كلها إضطرار وأن الخلق جميعاً مضطرون وأن النظر والقياس لا يؤديان إلى علم، وما تعبد الله العباد بهما» انظر مقالات الإسلاميين ـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ مكتبة النهضة ـ القاهرة ١٩٦٩. الجزء الأول ـ ص ٦٧ وما بعدها. وانظر كذلك.

E.R. DODDS. Les Grece et L,irrotionnet .P. 179 Flammerion. Peris 1977..

مشار إليه في الجابري ـ السابق ص ١٤٣. حيث يلاحظ دودس في كتابه «اليونان واللامعقول» المشار إليه أن «من النادر جداً أن تقوم بنية جديدة من المعتقدات بمحو البنية السابقة لها محوراً تاماً. فالذي يحدث هو إما: أن يواصل القديم الحياة كعنصر في الجديد، عنصر قد يظل مخفياً وفي حالة من اللاوعي شبه تامة. وإما: أن يعيش الاثنان القديم والجديد جنباً إلى جنب متعارضين غير قابلين للوفاق من الناحية المنطقية، ولكنهما يظلان مع ذلك في نفس العصر من طرف أشخاص مختلفين وأحياناً من طرف الشخص الواحد». وفي اعتقادنا أن ملاحظة دودس تصدق تماماً على التشيع الإمامي (الجعفري والإسماعيلي) سواء من حيث نشأتها الأُولى فوق البنية النـَّمَرية القبل قرآنية، أو من حيث تطورها اللاحق بتراكماته المتعددة فارسية وغير فارسية.

وغزارة الدماء، من استيعاب النقلة العقلية القرآنية الراقية ـ لا يزال حتى تلك اللحظة، يعيش الطور التاريخي السابق على القرآن. ومن ثم فقد كانت الغلبة فيه لمكوناته القديمة الأصلية منها والدخيلة، والتي لا نستبعد تأثرها ببعض النزعات الغنوصية المتهرمسة لا سيما في الكوفة موطن الهرمسية الأول في العراق الفارسي.

المعتزلـــة

ـ ١٢ ـ

إذا كانت العقلانية النسبية المشربة بالغنوص داخل الفكر الشيعي ـ كما أسلفنا ـ ضرباً من ردود الأفعال لفرقة سياسية مضطهدة ومقهورة، بما يعني كونها مسلكية مكتسبة وليست فطرية. فقد ولد الفكر الإعتزالي مفطوراً على العقل مبصوماً بخاتم الحرية. لقد ظلت المعتزلة ـ رغم أصالة التوجهات السياسية في منشئها وتكوينها ـ فرقة فكرية بالمقام الأول، تمارس التعقل داخل الدائرة النصية بحرية أكثر مما كان يحتمل التيار العام. بل لقد كانت هذه الممارسة على وجه التحديد سبب عزلها من قبل هذا التيار وسبب إعتزالها له في نفس الوقت.

ولأن مصطلح «المعتزلة» يحمل في ذاته مضموناً تمايزياً، بمعنى أنه يشير بالضرورة إلى «غير» يتم التمايز عنه بالعزل أو الإعتزال. فلا سبيل إلى قراءة المعتزلة بغير قراءة هذا «الغير». أعني بغير منهج المقارنة بالتيار العام الذي صار يعرف بتيار السنة والجماعة. ومن هنا فحين نتحدث عن «العقلانية المتحررة» كسليقة مطبوعة في نسيج الفكر الإعتزالي، ينبغي أن يفهم ذلك في إطار النظر إلى «السلفية النقلية الضيقة» التي أشرنا من قبل إلى هيمنتها على العقل المسلم كسليقة مطبوعة في نسيج «السنة والجماعة»، وهي سليقة متوجسة بطبعها من العقل ونافرة بطبعها كذلك من الحرية ومن هذه الناحية وقع بعض الباحثين المعاصرين في الخطأ حين قرأ الفكر الإعتزالي في إطار التفسير الراهن للفلسفة اليونانية والأرسطية بوجه خاص. فكان بذلك يقرأ الإعتزال في غير إطار «غيره» الخاص. أي في غير محيطه الإجمالي الذي ما كان لينشأ خارجه. وذلك أن المعتزلة لم تكن قط فرقة فلسفية تمارس التفلسف خارج دائرة النص الإسلامي، وإنما كانت فرقة «إسلامية» تمارس التعقل داخل هذه الدائرة وبدءاً من منطلقاتها الأولية، وكان الحضور البارز لهذه الممارسة داخل المنهج الإعتزالي هو الفارق بينها وبين التيار العام حيث الغياب الفج لآلة العقل وما تؤدي إليه من تداعيات الحرية. إنطلاقاً من هذا الإطار، إطار القراءة المعاصرة لأرسطو، تشكك هذا البعض من الباحثين المعاصرين في القول بعقلانية المعتزلة، وعدوه

ضرباً من ضروب المبالغة، بحجة أن المعتزلة قد «أنكروا مبدأ السببية وقالوا بدلاً منه بالعادة»[١٤٦]. هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى فقد تشكك في إسناد القول «بالحرية الإنسانية» إلى مبادىء المعتزلة رغم قولهم «بخلق الإنسان لأفعاله» بحجة أن «المسألة ترجع إلى أصلها إلى تنزيه الله من أن يكون الفاعل المباشر لما يأتيه الناس من شرور وقبائح، وليس إلى تأكيد حرية الإنسان بالمعنى المعاصر للقضية»[١٤٧].

ومع أننا من أشد المثبتين لمبدأ السببية، كما لمبدأ الحرية الإنسانية، سواء بالمعنى القديم أو بالمعنى المعاصر للقضية، إلاً أننا لا نرى في القول بالسببية، أو بعبارة أدق في صيغة معينة لمبدأ السببية، مرادفاً للعقلانية التي نعني بها هنا على وجه التحديد، الحضور البارز لآلة العقل واستخدامها، في مواجهة المنظومة اللاعقلية المقابلة، بغض النظر عن النتائج الميتافيزيقية الناجمة عن الاستخدام. إننا نتحدث هنا عن المنهج، منهج استعمال آلة العقل بغض النظر عن الآراء التي أفرزتها هذه الآلة، وكان من الممكن أن تفرز غيرها حول مبدأ السببية أو حول غيره من المبادىء والنظريات. ووفقاً لهذا الميزان المنهجي فلا سبيل إلى الجدل حول «عقلانية» المعتزلة، لأن أحداً لا يجادل في وجود العقل كآلة منهاجية بارزة في منظومة الفكر الإعتزالي سواء قبل إتصاله بالفلسفة اليونانية أو بعد إتصاله بها بدءاً من أبي الهذيل العلاف المتوفى سنة ٢٣٥هـ، وتلميذه النظام المتوفى قبله سنة ٢٢١هـ. وهو الحضور الذي عبر عن نفسه في المبدأ الإعتزالي المشهور «العقل قبل ورود السمع» وهو يقضي بأن العقل مهيأ للنظر في معرفة الله حتى ولو بغير نبي ولا رسول وهو ملزم بذلك على وجه الوجوب، بل «إن النظر في طريق معرفة الله تعالى هو أول

(١٤٦) محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي ـ السابق ـ ص ٢٠٥. ونحن مع إنكارنا للقول «بالعادة» لا نرى فيه نقيضاً للعقلانية كما توحي عبارة الدكتور الجابري. فهو على كل الأحوال «رأي» ناتج عن ممارسة التعقل. بل إن بعض الباحثين المعاصرين يذهبون إلى أن فكرة العادة هي الأقرب للنظرة العلمية المعاصرة بعد أن أخذت مكانة مرموقة في مجال البحث العلمي والفلسفي في العصر الحديث. انظر د. علي سامي النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ دار المعارف ـ ط ٨ ج ١ ص ٥٢٣. وانظر كذلك د. زكي نجيب محمود ـ نحو فلسفة علمية ـ مكتبة الأنجلو ـ القاهرة ـ ط ٢ سنة ١٩٨٠ ص ٣٠٦. حيث يشير إلى آراء المناطقة المعاصرين في التفرقة بين الإستحالة المنطقية والإستحالة التجريبية بما يؤدي إلى إخراج السببية الطبيعية من نطاق القضايا الضرورية. ولقد ذهب ديفيد هيوم إلى رفض القول بوجود رابطة ضرورية بين السبب والمسبب، مما دعا البعض إلى المشابهة بين آراء هيوم وآراء الغزالي ممثل الأشاعرة الأخير الذي تبلورت على يديه فكرة العادة في شكلها النهائي حتى نسبت إليه رغم إشارة الباقلاني وهو أشعري سابق على الغزالي إليها. فهل كان هيوم أيضاً لا عقلانياً؟ انظر د. زكي نجيب محمود ـ المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ـ دار الشروق ـ ط ٢ ـ ١٩٧٨ ص ٣٦٠.

(١٤٧) المرجع السابق ـ نفس المرضع.

الواجبات»[١٤٨] وذلك على نقيض الرؤية السنية التي يلخصها قول أبي يعلى فقيه الحنابلة «طريق وجود النظر والإستدلال في معرفة الله سبحانه: السمع دون قضية العقل»[١٤٩]. إن الفارق هنا بين الرؤيتين ليس مجرد فارق في ترتيب الأدلة، بمعنى أن فاعلية النشاط العقلي لدى المعتزلة لم تكف، عن العمل بمجرد إثبات السمع بواسطة العقل، بل ظلت هذه الفاعلية تمارس نشاطها في نطاق النص السمعي على نحو ملحوظ بل ومثير للقلق بالمقاييس السنية، سواء من جهة الثبوت أو جهة الدلالة. أما داخل الدائرة السنية التي خضعت لهيمنة أهل الحديث بقيادة الحنابلة، فقد لاحظنا تأخر قضية العقل ليس فقط فيما بعد تأسيس السمع (أي داخل دائرة التعامل مع النص بالثبوت والدلالة) بل (وقد مثلنا لذلك من قبل) وقبل تحقق إثبات السمع أصلاً. وهو ما أثار الإشكالية الأولية حول قدرة الدليل على إثبات نفسه، أو إمكانية الإستدلال بالسمع على السمع لا سيما في مواجهة الذين لم يؤمنوا به. وحين جاء الأشاعرة لينظروا على نحو كلامي مفاهيم أهل الحديث بما في ذلك موقفهم الطبعي النافر من العقل، سلكوا في ذلك مسلكاً عقلياً، بمعنى أنهم استخدموا العقل في نفي العقل. ولذلك ورغم أنهم كانوا يمارسون عملية النفي المركبة تلك لحساب السنة والجماعة، فإنهم لم يظفروا بعضويتها الكاملة قط. فكيف تمَّ ذلك؟ كيف نظر الأشاعرة عقلانياً منظومة أهل الحديث اللاعقلية؟.

سوف نحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال محاولتنا، فيما يلي، حسم القول في موقف المعتزلة من مبدأ السببية ومبدأ الحرية الإنسانية، من حيث أن العلاقة لا تنفك بين هذين المبدأين وبين قضية العقلانية التي نعرض لها في هذه الفقرة. لا سيما وأن الأشاعرة ـ تاريخياً ـ لاحقون على الصراع الفكري الذي كان محتداً بين المعتزلة وأهل الحديث قبل ميلاد الأشعري بزمن غير قصير. والذي انضم الأشاعرة إليه مناصرين لأهل الحديث مستخدمين في مواجهة المعتزلة أدوات الجدل العقلية التي سبق للأشعري ـ كاعتزالي منشق ـ أن أكتسبها من المعتزلة.

إذن فالسؤال هو: هل أنكر المعتزلة حقاً مبدأ السببية؟

يقول الشهرستاني في معرض حديثه عن النظام «حكى الكعبي عنه أنه قال إن كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة. أي أن الله تعالىٰ طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه

---

(١٤٨) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ـ تحقيق د. عبد الكريم عثمان ـ مكتبة وهبة مصر ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٨.

(١٤٩) أبو يعلى الحنبلي ـ المعتمد في أصول الدين تحقيق وديع زيدان حداد ـ بيروت دار المشرق طبعة ١٩٧٤. ص ٢١.

طبعاً»[١٥٠]. وإذا كان النظّام في نظرنا يمثل لحظة التوهج الكبرى في تاريخ الفكر الإعتزالي جميعاً، فإن هذا النص صريح في إثبات الطبائع الذاتية للأشياء ومن ثم في إثبات قدرتها على التأثير بالضرورة، على نحو ثابت لا يتخلف. فدفع الحجر في هذا المثال هو سبب اندفاعه. والعلاقة بين الدفع والإندفاع هي علاقة ضرورية بين الحادثتين وليست مجرد علاقة «اقتران»، كما أن ثباتها واضطرادها في كل مرة يرجع إلى ضرورة الطبع وليس مجرد «العادة». وهذا هو مبدأ السببية بعينه في صورته الفلسفية المحض.

ويذهب الجاحظ، وهو قطب آخر من إقطاب المعتزلة، نفس المذهب. فهو وفقاً لعبارة الشهرستاني «كان يقول بإثبات الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة. وأثبت لها أفعالاً مخصوصة بها. وقال باستحالة عدم الجوهر، فالأعراض تتبدل والجوهر لا يجوز أن يفنى»[١٥١]. ويبدو الجاحظ من خلال هذا النص، ليس فقط من القائلين بإثبات القوانين الطبيعية للأشياء أي بمبدأ السببية وإنما كذلك من المثبتين لمبدأ «عدم فناء المادة» حيث «الجوهر لا يجوز أن يفنى» مما يجوز أن نقرأ فيه مبدأ «الهوية» الذي يقرر بقاء الشيء وثباته مهما جرى عليه من التحول.

ويتمادى الجاحظ في إثباته للسببية لتشمل الفعل الإنساني كذلك. فهو يرى أن المعرفة تحصل إضطراراً عن طبع في التكوين الإنساني، وطبع في المدركات وسواء في ذلك أن تكون المعرفة مما يدرك بمحض الحواس أو مما ينجم عن النظر والإستدلال. والعمل الاختياري الوحيد هنا هو توجيه الإرادة إلى الإحساس أو النظر فإذا ما اختارت الإرادة الإدراك بالحواس فهي لا تملك التفلت من الأثر الذي يحدث بالضرورة. كالمبصر إذا فتح عينيه رأى. ففتح العينين هو العمل الإرادي هنا، أما الرؤية المتولدة عن ذلك فاضطرارية طبعية وكذلك المعرفة الناجمة عن النظر والإستدلال، لا إرادة للإنسان بصددها إلاّ في توجيه النظر، أما تحصيل العلم أو عدم تحصيله فيحدث عن طبيعة واضطرار، بمعنى أن الإنسان حتى في آرائه وعقيدته محكوم بحتمية طبيعية ملزمة، مملاة عليه من طبيعة تكوينه العقلي من جهة، وطبيعة المدركات الخارجية من جهة أُخرى. وقد انتهى هذا المفهوم بالجاحظ إلى رؤية تسامحية واسعة في مجال الرأي والعقيدة، من حيث أن المسؤولية إنما تثبت بالإختيار ومن ثم فلا إثم على إنسان فيما كسبه بالطبيعة والاضطرار.

وحيال هذا التوسع في القول بالسببية حتى الوصول بها إلى تخوم الإرادة الإنسانية من خلال القول بحتمية المعرفة الإستدلالية، فقد تعرض الجاحظ ـ ربما بنصيب أوفر من سائر

---

(١٥٠) الشهرستاني ـ الملل ـ الشابق ج ١ ص ٦٣. وانظر البغدادي ـ الفرق بين الفرق ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ط ١ سنة ١٩٧٣ ص ١١٥.

(١٥١) الشهرستاني ـ الملل ـ السابق ج ١ ص ٨٠.

القائلين بالطبع من المعتزلة ـ لحملة إستهجان ضارية من المتكلمين الأشاعرة بوجه خاص. كما لم يسلم من نقض المعتزلة أنفسهم. فعبد القاهر البغدادي وهو متكلم أشعري ينصب نفسه متحدثاً باسم السنة والجماعة، يهاجم الجاحظ في كتابه الفرق بين الفرق، ويذهب في ذلك مذهباً قصياً فيقول: «اغتروا بحسن الجاحظ في كتبه التي لها ترجمة تروق بلا معنى واسم يهول. ولو عرفوا جهالاته في ضلالاته لاستغفروا الله من تسميتهم إياه إنساناً فضلاً عن أن ينسبوا إليه إحساناً. فمن ضلالاته المنسوبة إليه ما حكاه الكعبي عنه في مقالاته، مع افتخاره به، من قوله إن المعارف كلها طباع وهي مع ذلك فعل للعباد وليست باختيار لهم»(١٥٢). وسوف نعود إلى ظاهرة السباب في كتب الفرق السلفية كعرض من أعراض الحالة اللاعقلية، جنباً إلى جنب مع النفي والتكفير. أما الآن فننتقل إلى اثنين آخرين من المعتزلة القائلين بالطبائع الذاتية.

الأول معمر بن عباد السلمي، وهو من كبار المعتزلة البصريين، يثبت السببية في وضوح فج حين يسند إلى الأجسام بشكل مباشر القدرة على إحداث الأعراض مقرراً وفق عبارة الشهرستاني «أن الله تعالىٰ لم يخلق شيئاً غير الأجسام فأما الأعراض فهي من إختراعات الأجسام. أما طبعاً كالنار التي تحدث الإحراق والشمس (التي تحدث) الحرارة والقمر (الذي يحدث) التلوين، وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق»(١٥٣).

أما الثاني فهو أبو القاسم البلخي، من كبار المعتزلة البغداديين، الذي يقول بأن «الأجسام التي تظهر في العالم مكونة من الطبائع الأربع، وإن كان الله تعالى قادراً على أن يحدثها. لا من هذه الطبائع.. وأن للأجسام طبائع بها تتهيئا أن تفعل فيها وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته. فللحنطة خاصية لا يجوز أن ينبت عنها الشعير ما دامت الطبيعة والخاصية فيها. ونطفة الإنسان لا يجوز أن يخلق الله منها حيواناً آخر».

ويحق لنا الآن، وقد عرضنا لهذه النصوص عن أربعة من كبار المعتزلة، القول بأن

---

(١٥٢) البغدادي ـ الفرق بين الفرق ـ السابق ص ١٦٠. وانظر الغزالي في المستصفى وهو يستشنع على الجاحظ ما رتبه على القول بضرورة المعرفة الإستدلالية يقول الغزالي «ذهب الجاحظ إلى أن مخالفة ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية (الملحدين) إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم. وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم. وإذا لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضاً معذور. وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط. لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلاّ وسعها. وقد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى إذ إستد عليهم طريق المعرفة. وانظر الشهرستاني ـ الملل السابق ـ ص ٨٠ حيث يشير إلى ثُمامة بن أشرس النميري وهو من كبار المعتزلة باعتباره من المثبتين لضرورة المعارف وتولدها طباعاً.

(١٥٣) الشهرستاني ـ الملل ـ السابق ج ١ ص ٧٢.

مبدأ السببية، لم يكن بحال من الأحوال، غائباً عن دائرة الفكر الإعتزالي.

ومع ذلك فقد ظل فريق من المعتزلة ينكر القول بالطبائع الذاتية. يقول أبو رشيد النيسابوري وهو معتزلي من تلاميذ القاضي عبد الجبار «والذي يذهب إليه مشايخنا أن الطبع غير معقول. وأن الله تعالى قادر على أن ينبت من الحنطة وهي على ما هي عليه، شعيراً. ويخلق من نطفة الإنسان أي حيوان أراد». ووفقاً للقاضي عبد الجبار فإن هذا هو مذهب الجبائيين أبي علي وأبي هاشم، فعندهما «أن القول بالطبع لا يعقل وهو باطل»[١٥٤].

وفي رأينا أن النظام ومن وافقه من المعتزلة الطبيعين، كانوا أكثر إخلاصاً لمبادىء الاعتزال العقلية كما لمبادىء السمع النقلية، حين أثبتوا القول بالخصائص الذاتية للأشياء، ليفسروا به «التأثير» وتسلسه في حوادث الطبيعة. وذلك أن القول «بخلق الأفعال» وهو مبدأ إعتزالي مجمع عليه، يعد في نظرنا ضرباً من القول «بالطبع» فيما يتعلق بالفعل الإنساني. فالمعتزلة يقولون «إن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وإن الله عزّ وجلّ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم»[١٥٥]. كما أنهم من جهة أُخرى ينسبون المتولدات عن فعل الإنسان إلى تلك القدرة التي أحدثها الله فيه وهو ما يعني أن القدرة الإنسانية على الفعل والتأثير هي خاصية مفطورة في الإنسان بحكم الجبلة وناموس الخلق. وليس ذلك شيئاً آخر غير الطبع. وهو ما قرأناه صريحاً لدى الجاحظ، ونضيف إليه الآن ثمامة بن الأشرس الذي يقول «بألا فعل للعباد إلاّ الإرادة. وأن سائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً»[١٥٦].

إن ذلك يعني أن المعتزلة توصلوا ـ أو يلزمهم التوصل ـ فيما يتعلق بالفعل الإنساني إلى أن القدرة الإلهية تحكم من خلال «قانون» دائم أو ناموس متصل، الأمر الذي أغناهم في هذا المجال، مجال الفعل الإنساني، عن القول بالخلق المستمر المنفصل من قبل الله تعالى لكل فعل من أفعال الإنسان كما فعل الأشاعرة في نظرية «الكسب» فلماذا لم يقل نفاة الطبع من المعتزلة بقانون متصل في الطبيعة كما قالوا ـ أو كما يلزم أن يقولوا ـ بقانون متصل في الفعل الإنساني؟.

هل هو الهاجس الأشعري (الذي يقنن في الحقيقة توجساً سنياً عاماً) من الصدام مع مبدأ «لا خالق إلاّ الله»؟ لقد تجاوز المعتزلة هذا المأزق وهم يؤصلون قولهم بخلق الأفعال

---

(١٥٤) القاضي عبد الجبار ـ المغني ـ السابق ج ٩ ص ١٤.
(١٥٥) القاضي عبد الجبار ـ المغني ـ السابق ج ٨ ص ٣.
(١٥٦) البغدادي ـ الفرق بين الفرق ـ السابق ص ١٦٠ ـ الشهرستاني ـ الملل ـ السابق ج ١ ص ٨٠.

فيثبتون للإنسان المخلوق، القدرة على خلق أفعاله من غير تعارض، من حيث المبدأ والإجمال مع قدرة الله الخالق. ولذلك فنحن نستطيع أن «نفهم» الموقف الأشعري حين يرى في القول بالضرورة السببية تناقضاً مع تصوره الحرفي للقدرة الإلهية المطلقة على الخلق والفعل، بينما نعجز عن فهم الموقف الإعتزالي على ضوء تصوره لمفهوم القدرة والخلق. ففي ظل هذا التصور، لا تعارض بين إثبات القدرة الإلهية على الخلق، وبين إثبات قدرة أو قدرات مفارقة لها، طالما أن هذه القدرات المفارقة هي في نهاية الأمر من خلق القدرة الإلهية المطلقة. ولذلك فإن الذي يبدو لنا هو أن هذا الهاجس «العقيدي» ـ إن صح التعبير ـ لم يكن، غالباً، وراء نفي النفاة من المعتزلة للقول بالطبع أو السببية. وربما تأكد ذلك بعبارة القاضي عبد الجبار وهو يشرح موقف أبي علي وأبي هاشم الجبائيين بقوله «إن القول بالطبع عندهما لا يعقل وهو باطل»[١٥٧]. فهما يردان الطبع هنا لأسباب ميتافيزيقية متعلقة بالعقل. فهو «لا يعقل» أو باطل بطلاناً عقلياً، وليس لأسباب تتعلق بالإيمان كما يذهب الأشاعرة الذين يرون في القول بالطبع إثباتاً لفاعلية غير الله، فالله تعالىٰ عندهم الخالق الوحيد ولا فاعل سواه، ولا تأثير لغير قدرته، وهو فاعل بالإرادة التي من مقتضياتها التخصيص والاختيار، أما الجمادات فلا فعل لها. ومن هنا فقد ذهب ابن عمر السنوسي إلى تكفير القائلين بالضرورة السببية سواء في ذلك الفلاسفة الدهريون الذين أرجعوا تلك الضرورة إلى المادة، أو غير الفلاسفة الدهريين كالمعتزلة الذين يسندون الضرورة الطبعية إلى قدرة الخلق الإلهية[١٥٨]. لقد كان الأشاعرة بهذا التكفير «يعقلنون» الرؤية السلفية الضيقة لأهل السنة والجماعة، بطابعها النقلي الحرفي (إذ النقلية والحرفية صنوان متلازمان) أو بعبارة أُخرى يقننون هذه الرؤية على المستوى الكلامي، مثلما قننها الشافعي من قبل على صعيد الفقه والأُصول.

أما المعتزلة، الذين كانوا قد تجاوزوا بـ «خلق الأفعال» حرفية السلف النسية، فقد كانوا، غالباً، يصدرون في ردهم للضرورة السببية، عن اعتبارات «فنية» ـ إن صح التعبير ـ أعني أن قولهم «بلا معقولية الطبع» يرجع إلى التداعيات الميتافيزيقية التي ساقهم إليها إعتناقهم لنظرية الجوهر الفرد. ونسوق توضيحاً لهذه الحقيقة، نصاً لأبي رشيد النيسابوري يسرد من خلاله. أدلته العقلية على أن «الطبع غير معقول»، فهو يقول: إن الطبع إما أن يكون ذات الجوهر، أو صفة له، أو معنى فيه، ولا يجوز أن يكون ذات الجوهر لأن

---

(١٥٧) القاضي عبد الجبار ـ المغني ـ السابق ج ٩ ص ١٤.

(١٥٨) انظر ابن عمر السنوسي ـ عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ مطبعة جريدة الإسلام. مصر ـ ١٨٩٨ ص ٩١. نقلاً عن نوران الجزيري ـ الغائبة عند الأشاعرة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٩٢ ص ١٠٠.

الجواهر كلها متجانسة فكان يجب أن تشترك في الطبع وفي تأثيرها فيما تؤثر فيه. فكيف ينفرد أي منها بطبع مخصوص أو تأثير مخصوص. وأيضاً لو كان «الطبع» من ذات الجوهر لكان الناتج عنه مستمراً على الدوام فيستمر نمو النبات مثلاً إلى ما لا نهاية، ولكان من الممكن أن يحمل الشيء الخاصية ونقيضها، لأنه ليس ثمة ما يجعل هذه الخاصية في الشيء. أولى من تلك. ولأنه ليس ثمة في الوجود إلاّ الجواهر والأعراض، وبطل أن يكون الطبع من ذات الجوهر، فلا يبقى إلاّ أن يكون التأثير من العرض. ولكن بما أن بعض الأشياء لها خواص معينة ليست لغيرها. أي تحمل نوعاً معيناً من الأعراض المقصورة على محلها فالنار تحرق والتراب لا يحرق، والحنطة تنبت والحجر لا ينبت، فلا بد إذن أن يكون ذلك «بحسب اختيار مختاره» أي بحسب إرادة الله واختياره لا بحسب الطبع(١٥٩).

على أن المسألة لا تنتهي عند هذا الحد. فثمة اعتبارات «فنية» أُخرى. لا تقل أهمية عن نظرية الجوهر الفرد داخل النظام العقلي الإعتزالي والإسلامي عموماً، مثل مبدأ القياس، قياس الغائب على المشاهد. إذ يلزم بمقتضى هذا القياس أن يسوى المعتزلة بين قدرة الفعل الإلهي «في الطبيعة» وبين قدرة الفعل الإنساني (في خلق الأفعال) من حيث أن كليهما قدرة فاعلة. بحيث يفسر الفعل الإلهي في أحداث الطبيعة بالأسباب الضرورية كما فسرت القدرة الإنسانية في خلق الأفعال بالأسباب الضرورية.

وقد تنبه القاضي عبد الجبار آخر أقطاب المعتزلة إلى هذه النتيجة واعترف بها (بشكل جزئي كما سنبين) فقرر «أن التسوية تجب لا محالة». يقول: «إن الذي به عرف أن أحدنا فاعل بسبب، (يعني أنه وقد ثبت أن تولد الأحداث عن الفعل الإنساني إنما يقع بسبب) إذا حصل في فعل الله تعالى (يعني في حوادث الطبيعة)، فيجب القضاء بالتسوية في هذه الطريقة. (تماماً) كما أنه إذا كان الذي به يعرف أن زيداً فاعل بسبب إذا حصل في فعل عمرو وجبت التسوية، ثم كذلك في سائر القادرين»(١٦٠) أي يعني أن فعل الله في الطبيعة يجب أن يُقاس على فعل الإنسان. ولما كان هذا الفعل الأخير المقيس عليه يحدث الأحداث عن سبب فقد وجب أن يكون الفعل الإلهي في الطبيعة يحدث الأحداث عن سبب، لأن التسوية واجبة «في سائر القادرين. ولذلك فقد رد القاضي قول أُستاذه أبي علي الجبائي بأن الأثر المتولد في حوادث الطبيعة هو فعل مبتدأ أي مباشر لله. كتلقيح النبات

---

(١٥٩) النيساجوري ـ المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ص ١٣٣ ـ مشار إليه في الجابري السابق ص ١٩٤، ١٩٥. وانظر كذلك عبد الجبار ـ المحيط بالتكليف السابق ص ٣٨٦.

(١٦٠) المحيط بالتكليف ـ السابق ص ٣٨٩.

الذي تحدثه الرياح. فإن الرياح ليست هي التي تلقح وإنما هو فعل مباشر للقدرة الإلهية. يرد القاضي هذا القول مثبتاً أن التلقيح فعل متولد بسبب وليس فعل مبتدأ من الله، وإلاً لأمكن القول بأن الفعل الإنساني كذلك يرجع إلى فعل مباشر لله وهو ما يناقض الأصل الإعتزالي الشهير «الإنسان يخلق أفعاله. يقول «فإذا صحت هذه الجملة، وكان أحدنا إنما عرف أنه يفعل بسبب، لوقوع المسبب بحسب أسبابه في القوة وخلافها. (أي إذا كنا قد توصلنا إلى إدراك السببية في الفعل الإنساني، من خلال اختلاف الحوادث باختلاف مثيراتها) فيجب إذا كانت حركة الرحى بالريح أو الماء تقف على قوة هبوب الريح أو جرى الماء، أن يقضي ما به تعالى فعله متولداً، كما أن دورانها لما اختلف بقوة المدبر لها من بهيمة أو غيرها وتضعُّفه، عرفنا أنه قد وقع متولداً (أي عن سبب).. ومتى قيل أنه تعالى يفعل ذلك ابتداء لم نأمن مثله في أفعالنا فيجب التسوية»[١٦١].

هنا يثبت القاضي عبد الجبار أن أحداث الطبيعة تحدث عن أسباب وليست عن فعل إلهي مبتدأ. وهذا النفي الأخير هو ما يدعونا إلى أن نسلك القاضي عبد الجبار، على نحو من الأنحاء، في عداد القائلين بالسببية، فعلى الرغم من أنه لم يصرح بالقول بالطبع، (مما دعا البعض إلى تفسير مقولاته في التولد على أنها لا تثبت بين الأسباب ومسبباتها صلة إضطرار علية، ولا تعدو العلاقة من ثم بينها أن تكون علاقة «اقتران» إذ يحدث المسبب «عند» السب وليس «به»)[١٦٢]. على الرغم من ذلك، فإن من العسير علينا أن نضع آراءه عن السببية في سلة واحدة مع الرؤية الأشعرية. وذلك أن القول «بالتولد» في رأينا لا بد أن يعني القول بالإرتباط الضروري بين الأسباب (المولدة) ومسبباتها (المتولدة، وإلاً لما كان القول بالتولد من قبل المعتزلة أكثر من تحصيل حاصل. أو مجرد تقرير وصفي للواقع المشاهد في الطبيعة، فالقول بأن التولد إقتران قول متناقض. ولذلك فإن الفكر الأشعري يرفض فكرة التولد الإعتزالية إذ يراها مفضية إلى السببية الصريحة، فيصفها الغزالي بأنها فكرة «مشوشة» «لأن المعنى المعروف عن التولد هو أن يخرج الجسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن أُمه وهذا غير مفهوم في الأعراض»[١٦٣].

خلاصة القول أن المعتزلة فيما يتعلق بمبدأ السببية فريقان. أولهما يثبت المبدأ صراحة في صيغته الفلسفية المعروفة غير متأثر بالرؤية الحرفية التي ترى في إثبات الخصائص

---

(١٦١) المغني ـ السابق ـ ج ٩ ص ٨٠.

(١٦٢) انظر د. محمد عبد الجابري ـ بنية العقل العربي ـ السابق ص ١٩٣ وما بعدها حيث يضع المعتزلة مع الأشاعرة في سلة واحدة من حيث الموقف من قضية السببية. مغفلاً للفوارق الأساسية بينهما في الأصول وعلى رأسها الدور الذي تضلع به آلة العقل. ومغفلاً كذلك لحقيقة كون الفكر الأشعري تقنيناً للسلفية النقلية الضيقة لمنظومة «السنة والجماعة» في صبغتها الشافعية الحنبلية.

(١٦٣) الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد. دار الكتب العلمية ـ بيروت ط ١ سنة ١٩٨٣ ص ٦٣.

الذاتية للأشياء إفتئاتاً على الإقتدار المطلق للمشيئة الإلهية. والثاني ينكره صراحة في هذه الصيغة الفلسفية. ولكننا نرى أن هذا الرأي الأخير قد تطور لدى المعتزلة المتأخرين لا سيما القاضي عبد الجبار، إلى القبول ـ من خلال القول بالتولد ـ بصيغة وسط للسببية. لا تنكر الأسباب ولا ترد مسبباتها إلى فعل إلٰهي مباشر، ولكنها في الوقت نفسه لا تقبل التصريح بالطبع وتستخدم في الكلام عن علاقة الأسباب بالمسببات عبارات توحي بمعنى الإقتران. وكما أسلفنا القول فنحن نرى الفريق الأول أكثر تمثيلاً للروح الإعتزالي العام وأكثر إخلاصاً لمبادئه الأساسية.

ـ ١٣ ـ

علاقة المعتزلة بالنص:

إذا كنا قد أطلنا القول في موقف المعتزلة من مبدأ السببية، بما قد يبدو خروجاً عن شاغلنا الأساسي في هذا الكتاب، فقد كان غرضنا هو إبراز الحضور النشط والجريء لآلة العقل في منظومة الفكر الاعتزالي. وذلك في مقابل «الحضور» الخامل والمتوجس لهذه الآلة في منظومة الفكر السلفي. وقد رأينا من خلال هذه المقابلة نموذجاً للدور الذي لعبه الأشاعرة في تنظير الرؤية السلفية الضيقة بتوجسها النافر من العقل ونفورها المتوجس منه.

وإذا كنا قد وقفنا في الفقرات السابقة على الأثر الذي تركه ذلك الحضور الخامل والمتوجس لآلة العقل في موقف المنظومة السلفية من «قانون النص» وهو موضوعنا في هذا الفصل. فقد بقي أن نعرض لموقف المعتزلة من هذا القانون، من منظور الحضور البارز للعقل في منظومتهم الفكرية. ولذلك نعود فنذكر بالمفهوم الذي جعلنا «قانون النص» عنواناً له. والذي يمكن عرضه إجمالياً على النحو التالي: نهدف من القول بقانون النص إلى الوقوف على المبادىء التي تحكم حركة النص في الواقع الإنساني، من حيث هو واقع «متغير» في الزمان والمكان. وهي المبادىء التي نزعم أن العقل السلفي الأول (الذي انفرد إبان عصر التدوين بكتابة الإسلام وصياغته على مستوى الفقه والكلام، من خلال عملية النفي الصارمة التي مارسها في مواجهة التيارات الأُخرى وعلى رأسها المعتزلة).، لم يكن مستحضراً لها بالقدر الكافي وهو يقوم بعملية الكتابة والصياغة تلك. المبدأ الأول: هو ألاَّ حجّية إلاَّ في النص الخالص، أي الوحي المتصل الإسناد إلى الله تعالى. وهو ما يعني البدء بتحديد معنى النص. وحصره في القرآن وصحيح السنة (من خلال منهج في التصحيح يتجاوز النمط الإسنادي التقليدي لعلم الحديث. وهو موضوعنا في الفصل الثالث) ويؤدي هذا التحديد الحصري إلى أن يخرج من دائرة «النص» كل المصادر المرجعية المفارقة للكتاب والسنة «المصححة» (ولا نقول الصحيحة، من حيث أن هذا

المصطلح الأخير ينتمي إلى المنهج الكلاسيكي الذي ندعو إلى تجاوزه والإضافة إليه)، فيخرج الإجماع ويخرج القياس الفقهي الملزم، ويخرج قول الصاحبي، وقول التابعي، وعمل أهل المدينة. . إن ذلك يعني أن تعود دائرة النص إلى حجمها الطبيعي الأول الذي حدده الوحي.

المبدأ الثاني: هو ما نسميه «بمبدأ أصالة الحرية الإنسانية». بمعنى ألا إلزامية في التكليف إلاّ في التحريم والإيجاب النصيين. فإذا ما تحدد النص الإجمالي وانحصر وفقاً للمبدأ الأول ـ وليس قبل ذلك ـ أمكن الوقوف «حصراً» على ما ورد بأمر جازم يترتب على تركه الإثم فهو «واجب». وعلى ما ورد بنهي جازم يترتب على فعله الإثم فهو «حرام». وما وراء ذلك وهو يمثل صفحة الحياة الواسعة الممتدة في الزمان والمكان فهو «مباح» على سبيل الأصالة لأن المباح غير منحصر بينما الملزم ـ وجوباً أو حرمة ـ محصور.

لقد فصلنا الكيفية التي تمّ بها الإفتئات على هذين المبدأين من قبل المنظومة السلفية لا سيما على الصعيد الفقهي الأُصولي حيث كان الإجماع والقياس وقول الصحابي وعمل أهل المدينة مصادر تشريعية ملزمة للأُمة على مر الأجيال والعصور[١٦٤]. وهو ما أسميناه «بمرجعية الماضي» الملزمة، التي كرست، لا سيما بعد التقنين الشافعي لها، حالة التوجس من العقل والحرية، هذا من ناحية الافتئات على المبدأ الأول. أما المبدأالثاني فقد رأينا، بالأمثلة العملية التي سقناها من قبل لا سيما في مجال السلطة أو فقه الإمامة[١٦٥]، كم كانت فكرة «الإباحة الأصلية» غائبة عن الشعور الفقهي، بعد أن امتلأت الساحة بمصادر الالزام والتكليف اللانصية، وكيف أدى القياس الشافعي ـ من الناحية الفنية ـ إلى تضييق دائرة المباح إلى أقصى حدود الضيق إن لم يكن أدى ـ من الناحية العملية ـ إلى إلغائها[١٦٦].

كيف تعامل المعتزلة مع المبدأ الأول: لا حجية إلاّ في النص الخالص؟.

وكيف تعاملوا مع المبدأ الثاني: الأصل في الأشياء الإباحة؟.

ـ ١٤ ـ

أثمة حجّية في غير النص الخالص؟.

يثير هذا السؤال في خصوص المعتزلة سؤالين آخرين. الأول: هل وضع المعتزلة هذا السؤال في إطار المنظومة الكلية للفكر الإعتزالي؟ والثاني: هل تميز المعتزلة بنظرية

(١٦٤) انظر الفقرات من ٣: ٩ من هذا الفصل.

(١٦٥) انظر المقدمة فقرة ٣.

(١٦٦) انظر فقرة ٦ من هذا الفصل.

مخصوصة في الأُصول؟. وجواب ذلك في النظر إلى الأُصول الكلية الخمسة التي تشكل الإطار العام للمنظومة الإعتزالية، وهي التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فعندما نقرأ الشروح الواردة عن المعتزلة الأوائل لهذه الأُصول، نلاحظ قلة الاهتمام بتلك المسألة. فهي فضلاً عن عدم ورودها ضمن الأُصول الكلية، لا تظفر بموقع متميز داخل الطرح النظري الشامل الذي يقدمه المعتزلة من خلال شرح الأُصول. الأمر الذي يشير إلى أن مسألة الحجية التشريعية بل ومشكلة أُصول الفقه بوجه عام، لم تكن الشاغل الأساسي للعقل الإعتزالي، الذي كان بالدرجة الأُولى عقلاً «كلامياً» ذا توجه برهاني جدلي، وربما أمكن لنا أن نفسر ذلك، فضلاً عن التكوين العقلنفسي ذاته، بظروف النشأة التي ولدت القضية الإعتزالية الأُولى على يد واصل بن عطاء، أعني قضية «المنزلة بين المنزلتين» بملابساتها السياسية الأموية، وتداعياتها العقلية الكلامية. بمعنى أن الإعتزال الذي ولدته قضية كلامية ظل يتطور في نفس اتجاهها الكلامي كأساس محوري. إن هذا بعينه هو ما نعنيه بهيمنة العقل كآلة منهاجية على النشاط الفكري الإعتزالي حتى حين يخرج عن ميدانه الأصيل فيتناول من الموضوعات ما ليس كلامياً بالطبيعة.

على أن ذلك لا يعني أن الفكر الإعتزالي تجاهل هذه القضية فلم يتناولها بحال أو أنه حذا فيها حذو التيار السلفي الغالب على وجه العموم، فإن ذلك كله مناقض للطبيعة العقلية التي تأبى السكون كما تأبى التقليد. ومن هنا، ورغم أننا نفتقد إلى كثير من كتابات المعتزلة الأوائل التي ضاعت إلى الأبد، نتيجة لعملية الحصار والطمس التي فرضت على الفكر الإعتزالي، من قبل التيار السلفي المتحالف مع السلطة والتي بلغت أشدها بتولي الخليفة العباسي المتوكل سنة ٢٣٤هـ الذي قاد حملة قمع هائلة ضد المعتزلة، بالتوازي مع حملة القمع الهائلة الأُخرى التي لم تزل قائمة، على المستوى الفكري، في مواجهة الإعتزال. رغم ذلك، فإن القليل الذي نجا من هذه الكتابات، فضلاً عما أوردته على سبيل الإستهجان كتب الفرق السنية الأشعرية، يكفي للوقوف على وجهة النظر الإعتزالية من هذه المسألة الأساسية، مسألة الحجية التشريعية، وإن لم يكن كافياً للقول بوجود نظرية إعتزالية متكاملة في أُصول الفقه. هذا بالنسبة للمعتزلة الأوائل الذين نعتقد أنهم كانوا ـ في هذه القضية على الأقل ـ أكثر تمثيلاً للروح الإعتزالي العام، من متأخري المعتزلة الأُصوليين، كالقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري. الذين قدما بالفعل أُطروحة أُصولية متكاملة من خلال كتابيهما الشهيرين في أُصول الفقه، العمدة، والمعتمد، ورغم وضوح الصورة الإعتزالية المتفشية في أرجاء هذين الكتابين، والتي عبّرت عن نفسها منهجياً من خلال ربط الموضوعات بعقيدة التحسين والتقبيح العقليين ووجوب الأصلح،

إلاَّ أنها كانت من ناحية الموضوع، تعتمد التقسيم الشافعي «الرباعي» للأُصول، بما في ذلك الإجماع والقياس[١٦٧]. الأمر الذي يعبر ـ في نظرنا ـ عن شيء من النزعة السلفية التي ظلت تتسرب باستمرار إلى جميع الفرق والمدارس، تحت ضغط الهيمنة الطاغية للفكر السلفي، بحيث لم يستطع الإعتزال المتأخر أن يتفلت من إشعاعها. ومن ثم فإن البحث عن الموقف الإعتزالي الأصيل من قاعدة «لا حجية خارج النص الخالص» ينبغي أن يتم من خلال المعتزلة الأولين. وهذا ما نشرع فيه الآن.

ونبدأ بنص للجاحظ يتجلى فيه بشكل واضح، الروح الإعتزالي العقلي، المناقض لروح السلفية والتقليد، يقول: «وإنا نقول في ذلك إن عظم حق البلدة (يقصد عمل أهل المدينة) لا يحل شيئاً ولا يحرمه. وإنما يعرف الحلال والحرام بالكتاب الناطق، والسنة المجمع عليها، والعقول الصحيحة»[١٦٨] فالجاحظ في هذا النص، وهو ينفي مرجعية القول بعمل أهل المدينة، باعتبارها مرجعية لا نصية، يشير إلى مصادر الحجية التشريعية، فإذا هي منحصرة في «النص الخالص» الذي لا يخرج عن «الكتاب الناطق» و «السنة المجمع عليها». أما إشارته إلى «العقول الصحيحة» فيه «لازمة» إعتزالية تعني إعمال العقل في دائرة المباح التي ينشئها النص الخالص عن طريق «السكوت». كما تعني استخدامه في محيط النص ذاته من جهة الثبوت وجهة الدلالة.

على أن من اللازم هنا أن نتوقف حيال المصدر الثاني من مصادر «النص الخالص» وهو السنة. فالجاحظ لا يذكرها مطلقة غير مشروطة، كما فعل بصدد الكتاب. ولكنه يتطلب فيها أن تكون من «المجمع عليها». وهو في ذلك يعبر عن الموقف الإعتزالي العام من المنهج السلفي في قبول الأحاديث وتصحيحها، وهو المنهج الإسنادي البحت، الذي وضعته مدرسة الحديث، والذي لا يحفل بما وراء السند (سلسلة الرجال ووزنهم بميزان ليس بريئاً في ذاته بسبب مذهبيته كما بيَّنا من قبل) مما أدى إلى عملية «تفريخ» واسعة النطاق للروايات لا تظفر بالإجماع العام لمختلف المدارس والفرق الإسلامية، لا سيما المعتزلة الذي كانوا ـ بحكم توافر الحس النقدي الذي ينجم تلقائياً عن ممارسة التعقل ـ يعملون النظر في متن الحديث بغرض الوقوف على موافقته لمعقول الدين ومتواتر السمع خاصة القرآن، لقد كان المعتزلة بذلك يتعاطون في «علم السنة» منهاجاً رائعاً، يتجاوز

---

(١٦٧) انظر «أبو الحسين البصري» ـ المعتمد في أُصول الفقه ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٣ ـ ج ٢ ص ٣ في فصول الإجماع. وص ٤٤٣ كتاب القياس الشرعي. وص ٣١٥ حيث يتكلم في الحظر والإباحة.

(١٦٨) رسائل الجاحظ ـ مطبوعة على هامش الكامل للمبرد ـ مذكور في أحمد أمين ـ ضحى الإسلام مكتبة النهضة المصرية ـ ج ٣ ـ ص ١٣٨.

النطاق المحدود «لعلم الحديث» وذلك باصطناع العقل كآلة نقدية ليس فقط في وزن الأسانيد. بل كذلك في تقييم المتون لا على أساس السند فحسب كما في المنهج السلفي، وإنما من خلال قراءتها في محيط إجمالي أوسع، هو محيط ما أسميناه «بمعقول الدين ومتواتر السمع». ليس ذلك فحسب، بل لقد فطن المعتزلة ـ بدرجة تبعث على الإعجاب ـ إلى ما يمكن أن نسميه بإرهاصات مبكرة «للمنهج التاريخي» في نقد الأخبار. حيث تقرأ متون الروايات على ضوء الظروف الملابسة لها، سواء هذه المتعلقة بلحظة التلقي الأُولى، أو تلك المتصلة بلحظة الأداء والرواية. ولذلك فقد وجه المعتزلة سهام النقد إلى المنهج السلفي في جمع الروايات، بسبب طريقته السردية الصرف، التي تورد المتون في نهاية الأسانيد، كنصوص نهائية، غير مشفوعة في الغالب الأعم بما يشير إلى أسبابها وعللها أو أوقاتها وأمكنتها أو أشخاصها وأحوالها، وعلى وجه الجملة، غير موضوعة في ملابساتها الظرفية التي لا غنى عنها لفهمها وإخضاعها لاختبار الآلة النقدية. لقد كان الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥هـ إعتزالياً لماحاً حين كتب يقول «ولو كانوا يروون الأُمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤونة. ولكن أكثر الروايات مجردة وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة ودون الإخبار عن البرهان»[(١٦٩)][(١٧٠)]. كتب الجاحظ ذلك في كتابة «الحيوان» قبل إنتصاف القرن الهجري الثالث، أي في غضون الفترة التي دوَّن فيها البخاري ومسلم صحيحيهما الشهيرين، ثم أحمد بن حنبل مسنده المعروف، أعني في غضون العصر الذهبي لعملية التنظير لعلوم الحديث، ومع ذلك فقد ذهبت كلماته أدراج الرياح شأنها في ذلك شأن سائر ما كتب المعتزلة لينفرد «أهل الحديث» عبْر منهجهم الإسنادي الضيق، بترسيم «النص» النهائي للسنة، وإعتمادها «كنسخة» رسمية ممهورة بخاتم السنة والجماعة.

ماذا خسر المسلمون بتجاهل هذا المنهج النقدي الشامل؟ لقد كانت الخسارة في رأينا عميقة وواسعة، لأن النتيجة باختصار هي أن «النسخة» المعتمدة للسنة كنص «نهائي» ليست كذلك في الحقيقة. أعني أنها لا تمثل من حيث الكم حقيقة النص الصحيح للسنة. ولقد كان من شأن المنهج النقدي الشامل لو تمَّ إعماله ـ بغير «عقدة» المعتزلة ـ أن يجنب النص

---

(١٦٩) وهو المنهج الذي ندعو اليوم إلى استخدامه لإعادة «قراءة» ثم «كتابة» السنة في إطار العملية الأكبر التي نزعم أننا بحاجة إليها «لإعادة» عرض الإسلام على العالم. انظر المقدمة والفصل الخاص بالسنة من هذا الكتاب، حيث نعرض بالتفصيل لطبيعة هذا المنهج وتطبيقه.

(١٧٠) الجاحظ ـ الحيوان ـ ج ١ ص ١٦٦. وانظر الذهبي ـ في كتابه سير أعلام النبلاء ـ وهو يؤرخ ليحيى بن سعيد القطان. حيث يلخص القطان، وهو من أقطاب أهل الحديث الأوائل، منهج السلف الإسنادي بقوله «لا تنظروا إلى الحديث (المتن) ولكن انظروا إلى الإسناد. فإن صح الإسناد وإلاَّ فلا تغتروا بالحديث» ويضيف الذهبي: كان السلف يزجرون عن التعمق ويبدعون أهل الجدل.

السني الصحيح مجاورة الكثير من الأوهام والخرافات التي ألبست ثوب الأحاديث ثم أُضيفت إليه بغير حق.

وعلى ذلك، فنحن نستطيع ـ إذا ما غضضنا النظر عن بعض المآخذ الكلامية للمعتزلة ـ أن نقرأ في منهجهم (الذي يقلص من حجم النص المعتمد للسنة) نوعاً من الدفاع عن «الوحي الخالص» عن مبدأ «لا حجّية إلاّ في النص» إذ أن الذي يستبعد من الروايات لمخالفته معقول الدين وصحيح السمع، ليس له أن يدرج في عداد النص الخالص، ومن ثم فهو إضافة إلى النص وإدعاء على الوحي الذي له وحده صلاحية الحكم والتشريع. مما يشكل في نهاية الأمر عنواناً على التوحيد. ويربط في نفس الوقت بين هذا المنهج النقدي الشامل وبين أول الأُصول الخمسة لدى المعتزلة.

وننتقل من الجاحظ إلى نموذج معتزلي آخر. هو أُستاذه إبراهيم بن سيار النظام. الذي أثار ثائرة العقل السلفي. ليس فقط بسبب آرائه الكلامية والفلسفية التي صدم بها خمول السلفية الرتيب، وإنما ـ بالدرجة الأُولى على الأرجح ـ بسبب موقفه النقدي الجريء من فكرة السلفية ذاتها، على المستويين النظري والتطبيقي.

فعلى المستوى النظري. أنكر النظام صراحة حجية الإجماع وألف في ذلك كتاباً سماه «النكت» ذكره ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة(١٧١). وضاع فيما ضاع من كتب المعتزلة الأوائل خلف حصار القمع السياسي والفكري الذي أشرنا إليه آنفاً. ومع ذلك فنحن نجد فيما ذكر الجاحظ في «الإنتصار» إشارة إلى الأساس النظري الذي بنى عليه النظام رده لحجية الإجماع فهو ينكر إمكانية الإجماع أصلاً بسبب تفرق العلماء مكانياً وربما «مذهبياً» من جهة. ومن جهة أُخرى يجوز إجماع الأُمة في كل عصر وفي كل العصور على الخطأ، من جهة الرأي والإستدلال(١٧٢). والمنظومة السنية ترى النظام كافراً وتعد قوله برد الإجماع «فضيحة من الفضائح» على حد تعبير البغدادي في «الفرق بين الفرق» فهو يقول عنه «أنه استثقل أحكام شريعة الإسلامْ في فروعها ولم يجسر على إظهار رفعها فأبطل الطرق الدالة عليها فأنكر لأجل ذلك حجة الإجماع وحجة القياس في الفروع الشرعية»(١٧٣).

ومع أن القول بتكفير النظام، في حكم المنظومة السنية، يرجع إلى حيثيات أُخرى تتعلق بآرائه الكلامية إلى جوار قوله برد المرجعية السلفية، فمن الضروري الوقوف أمام

---

(١٧١) انظر ابن أبي الحديد ـ شرح نهج البلاغة ـ ج ٢.

(١٧٢) الجاحظ ـ الإنتصار ص ٥١ وانظر أحمد أمين ـ ضحى الإسلام السابق.

(١٧٣) البغدادي ـ الفرق بين الفرق ـ السابق ـ ص ١١٤، ص ١٢٩. وانظر الشهرستاني الملل ـ السابق ج ١ ـ ص ٦٤.

عبارة البغدادي التي لم يكن فيها ممثلاً لشخصه أو دائرته الأشعرية فحسب، بل معبراً عن مجمل الدائرة السنية السلفية، التي ترى في القول برد الإجماع «فضيحة من الفضائح». لا يقول بها أحد إلاَّ إذا كان «مستثقلاً لأحكام الشريعة» مستهدفاً «إبطال الطرق الدالة عليها». وهي رؤية ممعنة في «المذهبية» تشير في وضوح أن حجية الإجماع (وهي مرجعية سلفية مفارقة للنص كما بينا من قبل) إنما هي، في الوعي السلفي، أصل من أصول الدين، لا يقول بردها إلاَّ من يكره أحكام الشريعة ويسعى في خرابها.

أما على المستوى التطبيقي، فقد مارس النظام سليقته النقدية حيال «السلف» في جرأة غير مسبوقة. لقد راح يعمل آلته العقلية في جسد النص الإجمالي (الذي كان أهل الحديث بصدد إعتماده كنص نهائي للسنة) فيقتطع منه ويشذب فيه، فإذا هو في نهاية الأمر دون حجمه في المنظومة الحديثية بأضعاف مضاعفة، وكان منهج النظام في ذلك معاكساً للمنهج التقليدي. فبينما كان هذا الأخير يحكم على المتن من خلال السند، بحيث إذا صح السند عنده فقد صح المتن. دون إعتداد بما قد ينطوي عليه من تناقض مع العقل ودون إعتداد كذلك بما ينطوي عليه المتن من مخالفة لصحيح النص ولا سيما القرآن. في مقابل ذلك كان المنهج الإعتزالي الذي انتهجه النظام يحكم على السند من خلال المتن. بمعنى أن صحة السند بالمقاييس السلفية لا تكفي لتمرير المتن وقبوله، بل لا بد من إخضاعه لآلة النقد العقلية بغرض التحقق من موافقته لمعقول الدين وصحيح النص لا سيما القرآن. وحين يظهر بميزان هذه الآلة ضعف المتن، فإن هذا الضعف يرتد إلى السند فيطوله. وإذا كان المنهج السلفي قد مارس على إستحياء ـ في قليل من الأحيان ـ تضعيفاً للأحاديث بالمتن، مما قد يرتد بالتضعيف على سلسلة الإسناد، إلاَّ أنه لم يقترب قط من حدود المنطقة الممنوعة، منطقة الصحابة، الذين هم جميعاً في أبجديات علم الحديث السلفي، عدول لا يأتي الباطل مروياتهم من بين أيديها ولا من خلفها. أما المنهج الإعتزالي (عند النظام بشكل أخص) فلم يعرف قط حدود منطقة ممنوعة. ولم تكن «للماضي» فيه تلك الهالة المهيبة التي رأينا في فقرات سابقة، كيف تحولت في العقل السلفي من نزوع وجداني مشبوب، إلى مرجعية حجية ملزمة. ومن هنا فقد خضع الصحابة لميزان النقد، ليس فقط في رواياتهم بل في سائر أفعالهم وسلوكاتهم. وهذا منهج أصيل في الفكر الإعتزالي، بدءاً من واصل بن عطاء أول المعتزلة. يقول الشهرستاني «قوله في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين إن أحدهما مخطىء، لا بعينه. وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه إن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق، لا بعينه ـ وقد عرفت قوله في الفاسق ـ. وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين فلم يجوز قبول شهادة علي وطلحة والزبير على باقة بقل. وجوز أن

يكون عثمان وعلي على الخطأ. هذا قول رئيس المعتزلة ومبدأ الطريقة في أعلام الصحابة وأئمة العترة ووافقه عمر بن عبيد على مذهبه، وزاد عليه في تفسيق أحد الفريقين لا بعينه بأن قال لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل علي ورجل من عسكره، أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما. ـ وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من أهل النار»[١٧٤].

وإذا كان النظام قد تابع واصل بن عطاء، في هذا الرأي[١٧٥]، فقد فاقه في نفس الاتجاه وذهب فيه مذهباً قصياً. فقد تناول أعمال الصحابة الكبار بالنقد ولم ينج منه في ذلك حتى الأربعة الراشدون[١٧٦]. وقسا في نقده على بعض الصحابة من رواة الحديث حتى رماه بالكذب الصريح. كما فعل بأبي هريرة، الذي يصفه بأنه «أكذب الناس»[١٧٧]. وكما فعل بعبد الله بن مسعود حين قال: «زعم ابن مسعود أن القمر إنشق وأنه رآه. وهذا من الكذب الذي لا خفاء به، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا لآخر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين وحجة للمرسلين، ومزجرة للعباد، وبرهاناً في جميع البلاد، فكيف لم تعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحد»[١٧٨].

ونحن نسوق هذا الخبر المفصل، لنقف على نموذج من نماذج النقد، يرد فيه الخبر لمخالفته صريح العقل، أو ما أسميناه بمعقول الدين. وإذا ما غضضنا النظر عن عبارة «الكذب الذي لا خفاء به» والتي من الممكن ألا تكون موجهة إلى ابن مسعود بعينه دون سائر الرجال في السند، فنحن حيال منهج منطقي رائع في الإستدلال، يستخدم جملة من الأسئلة المشروعة كعلامات نافية يساند بعضها بعضاً. وليس يعيبه بحال من الأحوال أن يكون النقد موجهاً إلى واحد من الصحابة، لأن مبادىء العقل الكلية (وهي عندنا فطرية متصلة الإسناد بالله كما أسلفنا) لا تستثني «الصحابة» من الخضوع لها عند التحمل والأداء. ولأن الصحابة ليسوا معصومين من الخطأ لا بنص سمعي ولا بدليل عقلي. أما الآن فنشير لنموذج آخر يرد فيه الخبر لمخالفته صحيح النص الشرعي، فقد رد النظام ما رُوي عن ابن مسعود أيضاً من أنه رأى قوماً من الزط فقال «هؤلاء أشبه من رأيت بالجن ليلة الجن» والمعتزلة ينكرون قدرة الناس على رؤية الجن، يستندون في ذلك إلى قول الله تعالى «إنه

---

(١٧٤) الشهرستاني ـ الملل ـ السابق ـ ج ١ ـ ٥٦، ٥٧. وانظر البغدادي ـ الفرق بين الفرق ـ السابق ـ ص ٩٩.

(١٧٥) البغدادي ـ الفرق بين الفرق ـ السابق ـ ص ١٠١.

(١٧٦) المرجع السابق ـ ص ١٣٣ وما بعدها.

(١٧٧) المرجع السابق ـ ص ١٣٣.

(١٧٨) ابن قتيبة ـ تأويل مختلف الحديث ـ ٢٥. وانظر ـ أحمد أمين السابق ـ ص ٨٦.

يراكم هو وقبيلة من حيث لا ترونهم» يقول الزمخشري «وفي ذلك دليل بين أن الجن لا يرون ولا يظهرون للإنس، وأن إظهارهم أنفسهم ليس في إستطاعتهم، وأن زعم من يدعي رؤيتهم زور ومخرقة»(١٧٩).

ولكي يكتمل لنا التصور عن موقف النظام من منظومة «النقل» السلفية ومنهجها في جمع الروايات واستخدامها، فسوف نختم هذه الفقرة بنص طويل ننقله عن الجاحظ من كتابه «الحيوان» يتناول فيه نظرة النظام إلى المفسرين النقليين، الذين كتبوا ـ بطريق غير مباشر ـ جزءاً لا يُستهان به من كتب التفسير السلفية، التي كانت بدورها جزءاً من المنظومة الفقهفكرية التي شكلت عبر تاريخ طويل من القهر المزدوج (ـ بالسلطة والفكر ـ) تكوينة العقل المسلم كما هو في صورته الراهنة. يقول الجاحظ: «كان أبو إسحاق (النظام) يقول: لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة. فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم. وليكن عندكم عكرمة والكلبي والسدي والضحاك ومقاتل بن سليمان وأبو بكر الأصم في سبيل واحده. فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وأن المساجد لله﴾ (٢٢ : ٦٨) إن الله عزَّ وجلَّ لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نُصلِّي فيها بل إنما عنى الجباه وكل ما سجد الناس عليه من يد ورجل وجبهة وأنف وثفنة.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت﴾ (٨٨: ١٧): إنه ليس يعني الجمال والنوق، وإنما يعني السحاب».

وإذا سُئِلوا عن قوله: ﴿وطلح منضود﴾ قالوا: الطلح هو الموز.

---

(١٧٩) انظر الزمخشري ـ الكشاف ـ السابق ـ تفسير سورة الأعراف. وانظر في تعليل المعتزلة لجواز نقد الصحابة. ابن أبي الحديد، وهو إعتزالي متشيع، شرح نهج البلاغة ـ ج ٤ حيث ينقل عن بعض الزيدية، وهم من المعتزلة النظريين، قولهم «إنا رأينا الصحابة أنفسهم ينقد بعضهم بعضاً، بل ويلعن بعضهم بعضاً. ولو كانت الصحابة عند نفسها بالمنزلة التي لا يصح فيها نقد ولا لعن لعلمت ذلك من حال نفسها، لأنهم أعرف بمحلهم من عوام أهل دهرنا. وهذا طلحة والزبير وعائشة ومن كان معهم وفي جانبهم لم يروا أن يمسكوا عن علي. وهذا معاوية وعمرو بن العاص لم يقصروا دون ضربه وضرب أصحابه بالسيف. وكالذي روي عن عمر من أنه طعن في رواية أبي هريرة وشتم خالد بن الوليد وحكم بفسقه، وخون عمرو بن العاص ومعاوية ونسبهما إلى سرقة مال الفيىء وإقتطاعه. وقل أن يكون في الصحابة من مسلم من لسانه أو يده. إلى كثير من أمثال ذلك مما رواه التاريخ. . . وكان التابعون يسلكون بالصحابة هذا المسلك ويقولون في العصاة منهم هذا القول، وإنما اتخذهم العامة أرباباً بعد ذلك. والصحابة قوم من الناس، لهم ما للناس وعليهم ما عليهم، من أساء منهم ذممناه، ومن أحسن منهم حمدناه، وليس لهم على غير كبير فضل إلاّ بمشاهدة الرسول ومعاصرته لا غير، بل ربما كانت ذنوبهم أفحش من ذنوب غيرهم. لأنهم شاهدوا الأعلام والمعجزات فمعصاينا أخد لأننا أعذر».

وجعلوا الدليل على أن شهر رمضان قد كان فرضاً على جميع الأُمم وأن الناس غيروه، قوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام كما كُتِبَ على الذين من قبلكم﴾ (٢: ١٨٣).

وقالوا في قوله تعالى: ﴿رب لِم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً﴾ (٢٠: ١٢٥) قالوا يعني إنه حشره بلا حجة.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿ويل للمطففين﴾ (٨٣: ١) الويل واد في جهنم، ثم قعدوا يصفون ذلك الوادي. ومعنى الويل في كلام العرب معروف. وكيف كان في كلام العرب قبل الإسلام وهو من أشهر كلامهم.

وسُئلوا عن قوله تعالى ﴿قل أعوذ برب الفلق﴾ (١١٣: ١) قالوا الفلق واد في جهنم ثم قعدوا يصفونه. وقال آخرون: الفلق: المقطرة بلغة اليمن.

وقال آخرون في قوله تعالى: ﴿عين فيها تسمى سلسبيلاً﴾ (٧٦: ١٨) قالوا: أخطأ من واصل بعض هذه الكلمة ببعض. قالوا: وإنما هي: سل سبيلاً إليها يا محمد فإن كان كما قالوا. فأين معنى «تسمى» وعلى أي شيء وقع قوله «تسمى»، فتسمى ماذا، وما ذلك الشيء؟.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿وقالوا لجلودهم لِمَ شهدتم علينا﴾ (٤١: ٢١) قالوا الجلود كناية عن الفروج. كأنه كان لا يرى أن كلام الجلد من أعجب العجب!.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿كانا يأكلان الطعام﴾ (٥: ٧٥) إن هذا إنما كان كناية عن الغائط. كأنه يرى أن في الجوع وما ينال أهله من الذلة والعجز والفاقة، وأنه ليس في الحاجة إلى الغذاء ـ ما يكتفي به في الدلالة على أنهما مخلوقان. حتى يدعى على الكلام ويدعى له شيئاً قد أغناه الله تعالىٰ عنه.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿وثيابك فطهر﴾ (٧٤: ٤) إنه إنما عنى قلبه»[١٨٠].

انتهى النص الذي نقلناه عن الجاحظ، لا لكي نناقش الآراء الموضوعية للنظام في الفقه والتفسير، وإنما بغرض توظيفها مع النصين السابقين عليه، في توضيح الموقف الإعتزالي «اللاسلفي» الذي وصل به النظام إلى حده الأقصى، من خلال ممارسته ـ المبالغ فيها بعض الشيء ـ «للحاسة النقدية»، التي هي جزء من طبيعة العقل ذاته.

فما هي الحاسة النقدية؟.

إنها الحاسة التي إفتقدناها هنالك في المنظومة السلفية. ونفتقدها هنا في العقل الإسلامي الراهن. إذ المنظومة السلفية ـ كما صار واضحاً الأن ـ هي التي شكلت البنية الأساسية لهذا العقل، من خلال عملية التوريث التاريخي الطويلة، التي تمت، على

---

(١٨٠) الجاحظ ـ الحيوان ـ القاهرة ـ ١٩٣٨ ـ ج ١ ص ٣٤٣ وما بعدها.

طولها، في ظل ظروف سياسية مؤاتية جداً لتكريس هذا الإفتقاد، هي ظروف القهر المتواصل من قبل السلطة لقد كان العقل الإسلامي إذن يدور مقهوراً بين شقي رحى. من شأن كل شق منهما أن يقمع الحاسة النقدية قمعاً. كان واقعاً بين ضربين من القهر: قهر المنظومة الفقهفكرية السلفية الذي يقمع العقل. وقهر السلطة السياسية الإستبدادية الذي يقمع الحرية. والعقل والحرية هما جماع الحاسة النقدية.

وإذا كانت العلاقة مفهومة لأول وهلة بين الإستبداد السياسي وقمع الحرية. فإن الصلة بين المنظومة السلفية وقمع العقل تقتضي التذكير بما فصلناه من قبل، من أن النزوع السلفي يعبر بالطبيعة عن جبلة مفطورة على «الإتباع»، وهو عكس «المخالفة» التي هي بدورها دون «النقد». بمعنى أن النزعة السلفية، من حيث هي تكره المخالفة، فإنها تحظر «النقد» من باب أولى. ولما كانت «الحاسة النقدية» جزءاً من ذات العقل لا ينفك عنه بالضرورة، فقد بات مفسراً ذلك التوجس القلق الذي ظل يبديه النزوع السلفي حيال النشاط العقلي باستمرار. وكما هو مفهوم على مستوى الفعل ورد الفعل. فقد ساعدت الخصومة المبكرة بين المعتزلة والتيار السلفي، على تجسيم السلفية وبلورتها ثم إخراجها من حيز النزوع اللاواعي إلى دائرة الوعي المقنن الذي تولى الشافعي تأسيسه على مستوى «الأُصول» وتولي الأشعري تأسيسه على مستوى «الكلام». وقد سبق لنا في أول هذا الفصل أن بينا كيف كانت المنظومة الفقهفكرية السلفية في معظمها، تجميعاً لسلسلة من ردود الأفعال، أو تأليفاً لمجمل الإستجابات الناشئة عن منبهات الفرق الأُخرى، لا سيما الشيعة والخوارج والمعتزلة. وقد رأينا هنالك كيف أن نظرية الخلافة ـ التي لم تكتب في لحظة فقهية واحدة ـ لا تعدوا أن تكون في مضمونها وصياغتها رد فعل لحركة الخوارج السياسية وأُطروحات الشيعة الفكرية. حتى لقد كانت تتطور عبر مراحل كتابتها وفقاً لتطور الطرح الشيعي بوجه خاص على المستويين السياسي والفكري. ومع ذلك فنحن لا نقول هنا بأن التوجه السلفي اللاعقلي، كان مجرد رد فعل للتوجه العقلي لدى المعتزلة، (إذ قد أثبتنا أصالة اللاعقل في التوجه السلفي من قبل) بل فقط نقول إن الإحتكاك الصراعي مع المعتزلة كان عاملاً مساعداً في تكريس هذا التوجه الأصيل وإظهاره ثم تقنينه.

لقد كان غياب «الحاسة النقدية» في نظرنا، واحدة بين الخسارات الكبرى التي خسرها العقل الإسلامي بنفي الفكر الإعتزالي برمته، من غير تفرقة من المنهج والموضوع. لأن حضور «الحاسة النقدية» في الحقيقة يمثل واحدة من أهم نقاط البدء اللازمة لإعادة عرض الإسلام على العالم. وهي العملية التي لا بد منها، وإلاّ تعرض الإسلام لخطر الدخول في مرحلة انقطاع تاريخي طويلة.

وذلك أننا نزعم أن الإسلام المعروض على العالم ليس إسلاماً نصيّاً، بقدر ما هو

إسلام تاريخي من صنع المنظومة السلفية. ونرى في ذلك تفسيراً لتلك الفجوة الفاصلة بين الإسلام وبين العالم. وأن من اللازم ـ إحقاقاً لحقيقة الدين، وكي تزول تلك الفجوة ـ أن يعاد عرض الإسلام، كما هو في النص الخالص، وليس كما هو في المنظومة التاريخية. وأن ذلك لن يتم بغير دعامتين أو خطوتين أساسيتين:

الأُولى: أن تنحى كل المصادر اللانصية التي اعتمدتها المنظومة السلفية. وهو ما يعني إعادة قراءة ثم كتابة علم «أُصول الفقه».

الثانية: أن تحذف كل الإضافات التي حملت على نص السنّة، من جراء المنهج الإسنادي في جمع الروايات والأخبار. وهو ما يعني إعادة قراءة ثم كتابة «علم الحديث».

وليس لشيء من ذلك أن يتم بغير هذه «الحاسة النقدية» بنت العقل والحرية.

وحيث هي بنت العقل والحرية، فهي بنت الإسلام الحقيقي الأصيل. أي الإسلام الذي نقرأه في النص الخالص. قبل أن يحمل بأوزار التاريخ والجغرافيا الإقليمية. إن شرعية «الحاسة النقدية» تستمد أساسها من داخل النص الإسلامي ذاته. من حيث أنها أولاً: أحد التداعيات الضرورية والمباشرة للمبدأ القرآني الأصيل في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وهو المبدأ الذي تعرض ـ (عبر تفسيرات المنظومة السلفية الخاضعة دوماً لضرورات الواقع السياسي). لسلسلة من التنازلات المقننة، أفقدته الكثير من عذريته النصية. ومن حيث أنها ثانياً: أحد التجليات الذاتية للعقل، الذي يثبته المنهج القرآني ولا ينفيه. وحين نقرأ القرآن قراءة حرة، أعني خالصة من وصاية المنظومة، فسوف نرى «العقل» حاضراً ـ وفي وضوح شديد ـ من خلال مبادئه الكلية، التي كررنا من قبل أنها في ذاتها، جزء من ناموس الفطرة، وأنها بمثابة «نص» متصل الإسناد إلى الله تعالى.

ـ ١٥ ـ

أصالة الحرية الإنسانية:

لا تعني «دائرة المباح» ـ من حيث هي في صميمها كف عن التكليف ـ شيئاً آخر غير إطلاق «الحرية الإنسانية».

ومن ثم فإن موضوعنا في هذه الفقرة هو بعينه، هذه «الحرية الإنسانية». بالدرجة الأُولى من جانبها الأُصولي التشريعي، حيث الحرية تقابل «الإلزام» أو التكليف. وبالدرجة الثانية من جانبها السياسي الاجتماعي، حيث الحرية تقابل «الإستبداد» أو القهر. ثم أخيراً من جانبها الكلامي الميتافيزيقي، حيث الحرية تقابل «الجبر» أو الحتمية.

إننا نزعم أن «الحرية الإنسانية»، تمتلك أساساً نصياً قرآنياً. وذلك على شتى مستويات

النظر إليها، فلسفياً وسياسياً وتشريعياً. لأن الإسلام فيما نعتقد ـ ينكر «الجبر»، ويحرم «الإستبداد» ويثبت على سبيل الأصالة، حق الإنسان في الحركة بحرية خارج دائرة «الإلزام».

وإذا كان ثمة من المفكرين الغربيين من يفصل فصلاً كاملاً بين هذه الجوانب الثلاثة للحرية الإنسانية. بحيث ينتصر من الجانب الميتافيزيقي لمذهب الحتمية الجبرية، فينكر حرية الإرادة لدى الفرد بينما يدعو في الوقت ذاته إلى إقرار الحرية السياسية. كما فعل إسبينوزا وفولتير وجون ستيوارت مل[١٨١]. فإننا، على العكس من ذلك، نستمد من تاريخ الفكر الإسلامي ما يؤكد قناعتنا بسيولة القنوات التي تصل كل جانب من جوانب الحرية بجانبها الآخر. وهو ما يعني أن هذا الفكر ـ ربما في هذه القضية على وجه التخصيص ـ كان يتمتع بدرجة عالية من الإتساق مع الذات، إذا ما نظرنا إلى كل دائرة منه على حدة. دائرة الفكر السلفي من جهة، ودائرة الفكر الإعتزالي من جهة أُخرى. بمعنى أن الموقف الميتافيزيقي الذي تفقه كل دائرة منهما حيال الحرية، يتسق تماماً مع موقفها من الحرية التشريعية القانونية التي تعمل داخل دائرة المباح. كما يتناغم (نظرياً على الأقل) مع موقفها من الحرية السياسية رغم تحفظنا على الأداء السياسي للمعتزلة خلال الفترة القصيرة التي مارسوا فيها السلطة.

ففي داخل المنظومة السلفية، وعلى ضوء موقفها الكلامي، الذي يعبر في التحليل الأخير عن روح جبرية (رغم التحسينات الشكلية التي حاول الأشاعرة إدخالها على فكرة الجبر الجهمية) يمكن لنا فهم موقفها «غير الودي» من دائرة المباح. وموقفها «غير الإيجابي» من الحرية السياسية.

ولما كان شاغلنا بالدرجة الأُولى في هذه الفقرة، هو الجانب التشريعي من الحرية أو دائرة المباح. فسوف نرجىء التفصيل في الجانب السياسي ـ ما إستطعنا ـ إلى مواضعه المخصصة له من هذا الكتاب. ليصير السؤال: كيف نفسر على ضوء الرؤية الجبرية للمنظومة السلفية، موقفها غير الودي من دائرة المباح؟.

إننا نحتاج أولاً إلى إثبات «الجبرية» في حق المنظومة السلفية، ويرتد هذا الإحتياج إلى التناقض «الظاهري» بين ما نزعمه من جبرية المنظومة السلفية، وبين ما هو مشهور في أدبياتها من نفي الجبر، وتكفير زعيم القائلين به جهم بن صفوان[١٨٢]. فكيف يتسنى لنا

---

(١٨١) انظر على سبيل المثال: W.E.Hocking: «The. Losting. Elements of I ndividalism» وانظر أيضاً New - Haven Yole Unviristy Press. 1937. PP.78 - 79 مشاراً إليهما في J.S.Mill «on Liberty» Ch. lintroductory.
د. زكريا إبراهيم ـ مشكلة الحرية ـ مكتبة مصر ـ ط ٣ ـ ٢٣٢.

(١٨٢) انظر البغدادي ـ الفرق بين الفرق ـ السابق ص ١٩٩، ٢٠٠.

القول إذن بأن الموقف الكلامي السلفي يعبر عن روح جبرية؟.

إن المنظومة السلفية «جبرية» من حيث أنها لم تنتصر قط «للحرية الإنسانية». وإذا كانت الجبرية المطلقة التي يقول بها الجهمية، لا تعدو أن تكون: ١ ـ نفياً للقدرة الإنسانية على الفعل، ٢ ـ ونفياً للإرادة الإنسانية على الاختيار. فإن هذا هو عين ما انتهت إليه، من الناحية العملية، أُطروحات الأشاعرة. التي لا تعدو أن تكون، في نظرنا، مجرد تقنين كلامي للموقف السلفي الحديثي المتوجس بطبعه من الحرية. وإلاّ فما هو الفارق بين النصين التاليين الذي نورد أولهما عن الجهمية والثاني عن أبي الحسن الأشعري. يورد الشهرستاني عن جهم قوله «إن الإنسان ليس يقدر على شيء، ولا يوصف بالإستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا اختيار، وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق سائر الجمادات»[١٨٣] أما النص الثاني فهو قول الأشعري «إن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم. كذلك سائر المخلوقات وحركاتها كلها مخلوقة لله»[١٨٤].

في كلا النصين نفي للقدرة الإنسانية «المؤثرة». نعم إن الجهمية ينفون وجود القدرة أصلاً وبالتالي ينفون أن يكون لها أي أثر في الإيجاد أو الإحداث، بينما يثبت الأشاعرة وجود «القدرة». ولكنه إثبات كالنفي سواء بسواء. لأنهم لا يعترفون بأن لهذه القدرة تأثيراً مستقلاً في الإيجاد والإحداث. بل يفسرون هذا التأثير بما يسمونه «الكسب» الذي يُعَرِّفه متأخري الأشاعرة بأنه «عبارة عن الإقتران العادي بين القدرة المحدثة والفعل فإن الله سبحانه أجرى العادة بخلق الأفعال «عند» قدرة العبد وإرادته لا «بهما»، فهذا الإقتران هو الكسب»[١٨٥].

ويعني ذلك أن القول بالكسب هو تكرار للقول الأشعري بإطراد العادة التي أنكروا بها مبدأ السببية في أحداث الطبيعة. ومن ثم فهو لا يعني القول بأي تأثير للقدرة الإنسانية في الفعل. والأشاعرة المتأخرون يصرحون بهذه الحقيقة، يقول السنوسي «وكثيراً ما يتوهم من لا علم عنده أن معنى الكسب كون القدرة الحادثة لها تأثيرها»[١٨٦].

---

(١٨٣) الشهرستاني ـ الملل ـ السابق ج ١ ص ٩١. وانظر البغدادي السابق نفس الموضع.

(١٨٤) الأشعري ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ـ تحقيق د. حمدي غرابة ـ القاهرة ١٩٧٥ ص ٦٩. رسالة أهل الثغر (أصول أهل السنة والجماعة) تحقيق د. محمد السيد جليند ـ سلسلة التراث السلفي ١٩٨٧ ص ٨٢. وانظر الباقلاني ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ـ عالم الكتب ـ ط ١٩٨٦/١ ٢١٠.

(١٨٥) ابن القيم ـ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل ـ مكتبة العارف ـ الطائف ١٩٦٠ ص ٢٦٠.

(١٨٦) السنوسي ـ عقيد أهل التوحيد الكبرى ـ السابق ـ ص ١٨٩. وانظر الشهرستاني ـ الملل السابق ص ٩٠. حيث يحاول كأشعري، أن يضفي على مفهوم «الكسب» نوعاً أو قدراً من «التأثير» وذلك بغرض الهروب من تهمة الجبرية يقول «أما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمى ذلك سبباً، فليس بجبري» وهي مقولة تشي بالإحساس، بأن في القول بالكسب شبهة جبرية.

وهكذا فإن فكرة «الكسب» لم تستطع أن تقدم جديداً في حل المشكلة التي أقتحمها الأشاعرة. إذ يظل السؤال مطروحاً على النحو التالي: إذا لم يكن للقدرة الإنسانية «تأثير» في الفعل فما معنى وجودها إذن؟.

وقد استشعر إمام الحرمين الجويني وهو من أقطاب الأشاعرة، هذا المأزق فاعترف بأن «القول بقدرة لا تؤثر كالقول بنفي القدرة» فلا بد إذن من نسب الفعل الإنساني إلى قدرته على الحقيقة. ولكنه (بحاسته الأشعرية التوسطية وهروباً من قول المعتزلة) يعود فيستدرك قائلاً: «إن هذه النسبة ليست بمعنى الخلق، إذ أن الخلق فاعلية مستقلة في إخراج الوجود من العدم، والإنسان وإن كان يشعر أنه قادر، إلاَّ أنه يشعر أيضاً أن فاعليته غير مستقلة، فهو قادر يفعل بقدرته على الحقيقة عند ارتفاع الموانع، وهذه القدرة مخلوقة لله، وهي تستند إلى أسباب والله هو موجد الكل، المستغني على الإطلاق»(١٨٧).

وهكذا، فإننا نلاحظ أن هذه المحاولات الأشعرية المتتابعة كانت تحاول الهروب من الجبرية فتقع فيها، لا لشيء إلاَّ أنها ترفض إثبات قدرة إنسانية على الحقيقة، (كما فعل المعتزلة بشجاعة وحسم) أي كانت تحاول «نفي الجبر ونفي الإختيار» في وقت معاً. وليس لذلك من معنى إلاَّ الوقوع في الجبر لأن القول بالجبر هو بعينه «عدم الإختيار»، والقول بالإختيار هو بعينه «عدم الجبر». إذن فالتوسط بينهما هو جمع لقضيتين متناقضتين لا واسطة بينهما، ومن ثم فهو قول بالثالث المرفوع على حد تعبير المناطقة.

نستطيع القول إذن بأن فكرة الكسب الأشعرية ليست إلاَّ قولاً مرادفاً للجبر. وهذا ما توصل إليه ابن تيمية حين كتب صراحة يقول «ليس بين قول الأشاعرة هذا، وبين جهنم بن صفوان في قوله بالجبر الخالص إلاَّ اختلافاً لفظياً»(١٨٨). وحين كتب مشيراً إلى الأشعري أنه «جعل الكسب مقدوراً للعبد وأثبت له قدرة لا تأثير لها في المقدور، ولهذا قال جمهور العقلاء إن هذا كلام متناقض غير معقول فإن القدرة إذا لم يكن لها تأثير أصلاً في الفعل كان وجودها كعدمها، ولم تكن قدرة، بل كان اقترانها بالفعل كاقتران سائر صفات الفاعل

---

(١٨٧) انظر الجويني ـ العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ـ تحقيق د. أحمد حجازي السقا مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ١٩٧٩. ص ٤٧ ـ ٥٠. وانظر السنوسي السابق ص ١٨٥ حيق ينتقد كأشعري مذهبي قح آراء الجويني في القدرة الحادثة بوصفها تقربه من آراء المعتزلة، وينفي صدورها عنه أصلاً. وانظر كذلك الشهرستاني ـ نهاية الإقدام في علم الكلام ـ مكتبة زهران مصر ـ تحقيق ألفريد جيوم ـ ص ٧٨. حيث يأخذ على الجويني بعض المغالاة حينما قال بتأثير للقدرة الحادثة في وجود الفعل، وحمد له نه لم يقل بإستقلال القدرة الحادثة.

(١٨٨) ابن تيمية ـ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ـ المطبعة الأميرية مصر ـ ١٩٠٤ ـ ج ١ ص ٣٢٥، ٣٢٦.

في طوله وعرضه ولونه»[١٨٩].

وإذا كان ابن تيمية وهو سلفي قح، (أعني أنه يعبر ـ وإن كان بشيء من العقلانية ـ عن الفكر السلفي في صورته الحديثية قبل الأشعرية). يرفض هذا الحل الأشعري من جهة كونه مرادفاً للجبر الجهمي، فهل معنى ذلك أن السلفية في صيغتها الحديثية قبل الأشعرية كانت أكثر من الأشاعرة انتصاراً للحرية الإنسانية؟.

كلا. لم يكن أهل الحديث (كأحمد والأوزاعي وسفيان الثوري وعبد الرحمٰن بن مهدي) أكثر إنتصاراً للحرية الإنسانية من الأشاعرة بحال. فقط كانوا أقل تكلفاً وتلفيقية من هؤلاء الأشاعرة. وفي رأينا أن الطرح الأشعري لحل هذه المشكلة عن طريق القول بالكسب، كان في حقيقته محاولة لتقنين الموقف السلفي ـ كما فهمه الأشاعرة ـ على نحو كلامي. بمعنى أن النشاط الأشعري «العقلي» كان يتم في معظمه لحساب أهل الحديث في هذه القضية كما في غيرها من القضايا. وهو ما صرح به الأشعري نفسه في «الإبانة»[١٩٠] نعم لقد عجز الأشاعرة دوماً عن الحصول على رضا المدرسة السلفية بقدر ما عجزوا عن التعبير عنها تعبيراً حرفياً. ولكن ذلك لم يكن في ـ الغالب ـ يرجع لأسباب موضوعية تتعلق بمادة النشاط، وإنما بسبب المنهج الكلامي الذي تناول الأشاعرة به هذه المادة. فقد كانت المدرسة السلفية تنفر بطبيعتها على ـ مستوى المنهج كما على مستوى الموضوع ـ من تناول القضايا على غير مثال سابق من السلف. ومن هنا فقد كانت مواقفها الفكرية في كثير من الأحيان، ذات قوام «سلبي» ينشأ عن «الإمتناع» وينبني على «النفي». فعندما أُثيرت قضية الحرية على يد «القدرية» لأول مرة في أواخر عصر الصحابة كان موقفها يتخذ شكل الإمتناع عن الخوض مع الإستنكار الذي يضمر ميولاً جبرية جوانية، وعندما أُثيرت للمرة الثانية على يد الجهمية في أواخر العصر الأموي، اتخذوا منها نفس الموقف الإمتناعي الذي سيصب ـ في التحليل الأخير ـ في نفس خانة الجبر. ولنقرأ هذا النص الذي ننقله عن ابن تيمية: وذكر أبو بكر الخلال عن المروذي: «أن رجلاً قال إن الله لم يجبر العباد على المعاصي، فرد عليه آخر فقال إن الله جبر العباد، أراد بذلك إثبات القدر. فسألوا عن ذلك أحمد بن حنبل فأنكر عليهما معاً، على الذي قال جبر، وعلى الذي قال لم يجبر، حتى تاب. وأمر أن يُقال (يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء)»[١٩١].

إن هذا النص يعبر كأوضح ما يكون التعبير عن الرؤية السلفية السابقة على الأشاعرة وهي الرؤية التي نريد النظر فيها بشيء من التحليل. فأحمد هنا يتخذ من المسألة موقفاً

(١٨٩) ابن تيمية ـ مجموعة الفتاوى ـ المجلد الثامن ص ٤٦٧.
(١٩٠) الأشعري ـ الإبانة ـ السابق ـ ص ٢٥.
(١٩١) ابن تيمية ـ المرجع السابق ـ ص ١٠٣.

إمتناعياً يعبر عما نسميه بموقف «الوسط السلبي». فهو حيال طرفين ينفي كل واحد منهما، ولكن نفي أحدهما لا يؤدي به إلى إثبات الآخر. وهو في ذلك يشبه الأشاعرة من حيث أن كليهما يرفض الجبر الجهمي ولا يدخل في الاختيار الإعتزالي. ولكن الفارق بينهما هو أن أحمد لم ينشىء طرفاً جديداً ثالثاً كما فعل الأشاعرة متخذين بذلك موقف «الوسط الإيجابي» ذلك الموقف الذي لا يكتفي بنفي الطرفين بل يؤلف من بينهما مزيجاً فكرياً ثالثاً. وهو المنهج الذي يُعد في رأينا عنواناً على التفكير الأشعري كله. ونحن نستطيع أن نفهم موقف الوسط السلبي لدى أحمد على ضوء الجبلة السلفية المتوجسة من ممارسة الرأي (العقل) فيما لم يعرض له السلف وعلى نفس هيئة العرض. كما نستطيع فهم الوسطية الإيجابية لدى الأشاعرة على ضوء نزوعهم المزدوج إلى السلفية والعقل كليهما. لقد نظر أهل الحديث (وهم قلب المنظومة السلفية ومحورها) إلى النصوص فإذا ظواهرها تشير إلى كل من الطرفين، وتلك مشكلة لا حل لها في المنهج الحديثي إلاّ بنص أو سلف، ولما كان النص هو محل النزاع فلم يبقَ إلاّ قول السلف. ولكن السلف ليس لهم فيه قول وبدلاً من إعمال الرأي (العقل) واقتحام المشكلة يكتفي المنهج الحديثي بترديد القول بأن السلف تركوا الخوض فيها فالواجب هو ترك الخوض فيها، وهكذا يكون حل المشكلة هو بعينه الامتناع عن حل المشكلة. وهو ما يذكرنا بما عرضنا له في موضع سابق عن الحضور الخامل لآلة العقل في المنهج الحديثي، ويذكرنا في الوقت نفسه بما فصلناه في موضع أسبق عن هيمنة التناول اللغوي (الكلمة ـ معناها) على هذا المنهج، في عرضه للنصوص والقضايا فحين سُئِل الأوزاعي عن «الجبر» قال: «ما أعرف الجبر أصلاً في القرآن والسنة فأهاب أن أقول ذلك ولكن القضاء والقدر والخلق والجبل، فهذا يعرف في القرآن والحديث عن رسول الله ﷺ»[192] فكأنه يشرح المعنى اللغوي لمفردة «الجبر» التي لم ترد بحروفها في الكتاب أو السنة، وكأن عدم ورودها حرفياً يمنع من تناولها موضوعياً بما قد تثيره من أبعاد عقلية نظرية أو سياسية أو اجتماعية. وكل ذلك ناجم بالضرورة عن الحقيقة البدهية التي تقول إن الحياة تسيل ولا تتوقف. وأن القضايا التي تثيرها الحياة في حركتها لا بد من التعرض لها حتى ولو لم يتم التعبير عنها بنفس المفردات الحرفية الواردة في النصوص. إذ النصوص تعمل كما أسلفنا من خلال قاعدة «الإكتناز» التي جعلناها جزءاً من قانون النص. والأوزاعي في هذا النص يثبت معنى «الجبر ولكن بالألفاظ التي وردت في القرآن كالقضاء والقدر والخلق والجبل. ولكنه «يهاب» التعبير عن المعاني القرآنية بغير ألفاظها فلا يستخدم كلمة «الجبر» وكأن المشكلة المعروضة مشكلة لغوية. لقد كان موقفاً

---

(١٩٢) المرجع السابق ص ١٠٥.

سلبياً وساذجاً يتجاهل الأبعاد الحقيقية للمسألة، التي هي بالضرورة أبعاد نظرية سوسيوسياسية. أما الذي فعله الأشاعرة فهو أنهم حاولوا تقنين «الوسط السلبي» كلامياً فانقلب في أيديهم بحكم الطبيعة العقلية للكلام إلى «وسط إيجابي» ولذلك فحين نقرر مع ابن تيمية أن الوسط الإيجابي الأشعري هو ضرب من الجبر، فإن ذلك ينسحب على الوسط السلبي السلفي، وإن كان بدرجة أقل بسبب معنى السلبية ذاته. وهو ما حدا بنا في أول هذه الفقرة إلى استخدام عبارة مخففة بعض الشيء حين وصفنا الموقف السلفي ميتافيزيقياً بأنه يعبر عن روح جبرية. فهو ينطوي عندنا على هذه الروح من حيث هو لا ينتصر صراحة لإثبات الإرادة والقدرة الإنسانيتين على نحو ما فعل المعتزلة في شجاعة عقلية رائعة تعد برأينا بعضاً من صميم الإسلام.

وسوف نقف على هذه الحقيقة بصورة أوضح، حين نستحضر البداية الأُولى لقضية الحرية، التي طرحت لأول مرة تحت مسمى «القدر» على يد معبد الجهني المقتول سنة ٨٠هـ وغيلان الدمشقي المقتول سنة ٩٩هـ والجعد بن درهم المقتول سنة ١٢٠هـ. ولقد انتصر الثلاثة لمبدأ الحرية الإنسانية فقالوا «إن العبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية وهو المجازي على فعله والرب تعالى أقدره على ذلك»[١٩٣]. ولكن الثلاثة دفعوا رؤوسهم ثمناً لهذا الانتصار.

كانت السلطة الأموية ترفع راية جبرية صريحة، تبرر تحتها مظالم الحكم ومفاسده الشائعة فضلاً عن تبرير شرعية وجودها أصلاً. باعتبار أن ذلك كله إنما كان قضاء من الله وقدراً مقدوراً. فعندما قتل عبد الملك بن مروان منافسه عمرو بن سعيد أمر برأسه أن يُطرح إلى أنصاره من أعلى القصر «ثم هتف عليهم الهاتف ينادي إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم، بما كان من القضاء السابق، والأمر النافذ»[١٩٤]. ومن هنا فقد استشعر الأمويون

---

(١٩٣) الشهرستاني ـ الملل ـ السابق ـ ج ١ ص ٥٤. ـ وانظر البغدادي ـ السابق ـ ص ١٥.

(١٩٤) ابن قتيبة ـ الإمامة والسياسة ـ مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ طبعة ١٩٦٩ ـ الجزء الثاني ص ٢٧. وقد بدأ الجبر الأموي مبكراً على لسان معاوية، فقد كان يبرر خروجه لقتال علي بقضاء الله. فمن خطبته في جموع جيشه بصفين» وقد كان فيما قضاه الله أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض. ولفت بيننا وبين أهل العراق. فنحن من الله بمنظر. وقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا. ولكن الله يفعل ما يريد﴾. انظر ابن أبي الحديد ـ شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٤٩٧. وجاء من بعده يزيد فقال «الحمد لله الذي شاء صنع. من شاء أعطى ومن شاء منع. ومن شاء خفض ومن شاء رفع. انظر المرجع السابق ج ٤ ص ١٥٣. وانظر في الطبري ـ السابق ـ ج ٥ ـ ص ٥٢٦، رسالة البيعة التي أرسلها مروان بن محمد إلى الوليد بن يزيد يقول له فيها «وكان أمير المؤمنين بمكان من الله حاطه فيه حتى أزره بأكرم مناطق الخلافة فقام بما أراه الله له أصلاً ونهض مستقلاً بما حمل منها مثبتة ولايته في سابق الزبر بالأجل المسمى خصه الله بها على خلقه». أما الوليد بن يزيد فقد عقد البيعة لولديه عثمان والحكم ثم كتب يهدد الناس بأنه «لا يستخف بولايتهم، =

الخطر الكامن في آراء الجهني، الذي كان يعرض بأباطيل السلطة وينفي أن يكون الظلم والفساد من الله، مقرراً مسؤولية الإنسان عن أفعاله، من حيث أنه مريد لها قادر عليها. وهو ما يعني أن «قضية الحرية» لم تولد ولادة فلسفية مجردة، وإنما طرحت لأول مرة في السياق السياسي الاجتماعي الذي فرضه الإستبداد الأموي. فقد كان معبد وعطاء بن يسار كما يذكر ابن قتيبة، يأتيان الحسن البصري «فيسألانه ويقولان يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله».

وقد كان حرياً بهذا الطرح الذي ينتصر لقضية العدل في مواجهة السلطة المستبدة، أن يظفر برضى الفقهاء وأهل العلم من بقايا الصحابة والتابعين (ممن يمكن تسميتهم، ـ مجازياً ـ نواة السلطة الفكرية التي ستصبح فيما بعد مدرسة الحديث)، أو على الأقل، أن ينجو من استنكارهم. ولكن ذلك لم يحدث، فكما يؤكد البغدادي «تبرأ منهم المتأخرون من الصحابة كعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله وأبي هريرة وابن عباس وأنس بن مالك وعبد الله بن أبي أوفى وعقبة بن عامر الجهني وأقرانهم، وأوصوا أخلافهم بأن لا يسلموا على القدريه ولا يصلوا على جنائزهم ولا يعودوا مرضاهم»[195].

ومنذ ذلك الحين عد القول بإرادة الإنسان لأفعاله وقدرته عليها، بدعة منكرة وإحداثاً في الدين. يقول الشهرستاني «وأما الاختلافات في الأُصول: فحدثت في أواخر أيام

= ويتهم قضاء الله فيهم أحد، إلاّ أمكنهم منه وسلطهم عليه وجعله موعظة ونكالاً لغيره». وقد انتقلت هذه الفكرة من حُكام بني أمية إلى شعرائهم. يقول جرير لعبد الملك بن مروان:

الـلّـه طـوقـك الـخـلافـة والـهـدى ... والـلّـه لـيـس لـمـا قـضـى تـبـديـل.

ويقول في قصيدة أُخرى:

والـلّـه قـدر أن تـكـون خـلـيـفـة ... خـيـر الـبـريـة وارتـضـاك الـمـرتـضـى.

ويقول:

ذو الـعـرش قـدر أن تـكـون خـلـيـفـة ... ملكت فاعل على المنابر وإسلم.

ويقول في عمر بن عبد العزيز:

نـال الـخـلافـة إذ كـانـت لـه قـدر ... كـمـا أتـى ربـه مـوسـى عـلـى قـدر.

أما كثير بن عبد الرحمٰن الخزاعي فيقرر أن «الخلافة» شأن قدري محض لا دخل فيه للإمام الحاكم ولا للشعب المحكوم فيقول لعمر بن عبد العزيز:

ومـا الـنـاس أعطوك الخلافة والتقى ... ولا أنـت فـأشـكـره يـشـبـك مـشـيـب.

ولـكـنـمـا أعـطـاك ذلـك عـالـم ... بـمـا فـيـك مـعـطٍ لـلـجـزيـل وهـوب.

انظر فضلاً عن ديواني جرير وكثير، ديوان الأخطل والفرزدق وديوان النابغة الشيباني وديوان رؤبة بن العجاج. وانظر الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني.

(١٩٥) البغدادي ـ الفرق بين الفرق ـ السابق ص ١٥.

الصحابة بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر»[١٩٦].

وإنصياعاً لهذا الضغط المزدوج من قبل السلطتين السياسية والفكرية، أضطر رجل من كبار التابعين في حجم الحسن البصري، إلى التراجع عن موقفه من هذه القضية، فحين سأله معبد الجهني وعطاء بن يسار عن «هؤلاء الملوك الذي يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله» قال: «كذب أعداء الله». وابن قتيبة الذي ننقل عنه هذه الرواية، يذكرها في معرض الإشارة إلى «تراجع» الحسن فيقول «وكان تكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه». أما الشهرستاني وهو لاحق على ابن قتيبة، فينكر من الأصل أن يكون الحسن قد قال بالقدر (القدرة والإرادة الإنسانيتين) فما كان الحسن على حد قوله «ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى فإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم»[١٩٧].

وكما هو معلوم فقد كان هؤلاء «السلف يتوجسون خيفة من أن يكون في القول بالقدرة الإنسانية، إفتئات على الإقتدار المطلق للمشيئة الإلهية، أو إلغاء لمفهوم القضاء والقدر. ومبعث التوجس هو أن «سلف» السلف لم يكن لهم في المسألة قول وردت به الأخبار، في حين أن هذا السلف يفتقد الأدوات العقلية اللازمة لحسم المسألة وهو افتقاد كرسته العادة المضطردة على الاتباع. وإلاّ فإن إثبات الإرادة الإنسانية لا يشكل في ضرورة العقل تناقضاً مع إثبات القدرة المطلقة لله تعالىٰ، طالما أن الله تعالى هو الذي خلق هذه الإرادة وأقدر الإنسان على إنفاذها. فهو قانون من قوانين الخلق الإلهي، خاص بالإنسان الذي خلقه الله مختلفاً عن سائر المخلوقات وجعله أكثر شيء في الأرض جدلاً. هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى، لا يشكل هذا القول تناقضاً مع النص السمعي الصحيح، اللَّهُمَّ إلاّ بشكل ظاهري وقريب بحيث لا يتوقف حياله إلاّ من افتقد الأدوات العقلية بشكل واضح.

---

(١٩٦) الشهرستاني ـ الملل ـ السابق ـ ج ١ ص ٢٣.

(١٩٧) المرجع السابق ـ ج ١ ص ٥٤. وقد اضطره هذا إلى إنكار رسالتين متبادلتين بين الحسن وعبد الملك بن مروان «يشرح فيها الحسن حيثيات القول بالقدر معللاً إياه بملابسات بعينها هي خشية أن يلحق بالرب ما لم يحلق بنفسه من نسبة المعاصي إليه، فهو يقول «كل شيء بقضاء وقدر إلاّ المعاصي» وهي صيغة معدلة للقول بالقدر تعد تراجعاً عن أقوال صريحة سابقة للحسن. انظر الشريف المرتضى الأمالي ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ الكاتب العربي ـ بيروت ج ١ ص ١٥٣. وانظر الذهبي ـ ميزان الإعتدال ـ طبعة البجاوي ـ القاهرة ١٩٦٥ ج ٤ ص ٤١ حيث يقول عن معبد الجهني «تابعي. صدوق في نفسه، ولكنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم في القدر. ونهى الحسن (البصري) الناس عن مجالسته وقال هو ضال مضل». وسوف نعود إلى هذه المسألة في فقرة لاحقة.

وعلى كل حال، فقد توقف السلف منذ ذلك الوقت المبكر، أمام مفهوم «حرفي» محض لمعنى القضاء والقدر. وهو مفهوم أملته الحدود الضيقة للثقافة اللغوية التي لم يرد أهل الحديث ولم يستطيعوا تجاوزها إلاَّ في أضيق الحدود. وفقاً لهذه الثقافة ذات الحدود اللفظية والرؤى الجزئية، يعجز العقل السلفي عن اكتشاف القوانين الكلية للوجود الكوني، والوجود الإنساني، وكذلك للنص الشرعي، ولحركة الجدل الدائبة بين هؤلاء جميعاً. وهو السياق الإجمالي الواسع الذي لم توضع هذه القضية فيه قط، من قبل العقل السلفي بحكم الآفاق الضيقة لثقافته اللغوية(١٩٨).

لذلك، وتأسيساً على ما سبق، نستطيع القول بأن الوسطية السلبية لدى أهل الحديث، تضمر جنوحاً داخلياً إلى «الجبر»، فهي أقرب إليه بغير شك منها إلى مقولات الحرية التي أطلقها معبد وغيلان والجعد وتبناها واصل بن عطاء والمعتزلة من بعده.

ولقد حاول ابن تيمية ـ مستخدماً إمكانياته العقلية الكبيرة ـ أن يقدم صورة محسنة للمنظومة السلفية في هذا الصدد. فكانت النتيجة في رأينا أن قدم صورة «تيموية» اكثر من كونها سلفية. بمعنى أنها تعبر عن المنظومة السلفية كما يريدها ابن تيمية أن تكون، لا كما كانت بالفعل في تصور السلف الأولين. لقد كان ابن تيمية يُحمّل التصور السلفي بما لا يَحتَمِل من المضامين الكلامية حين كتب واصفاً رأي الجمهور في أفعال العباد بأنها مخلوقة لله مفعولة له، وهي فعل للعبد قائمة به، وليست فعلاً لله قائماً به، بل مفعوله غير فعله، والرب تعالى لا يوصف بما هو مخلوق له، وإنما يوصف بما هو قائم به فلم يلزم هؤلاء أن يكون الرب ظالماً»(١٩٩). ونحن لا نرى فيما كتب ابن تيمية أكثر من محاولة لنفي الجبر عن غير الطريق الإعتزالي الصريح. لأن التفرقة التي قدمها بين الفاعل والمفعول، بغرض إثبات الفعلية للإنسان والمفعولية لله لا تنفي القدرة المؤثرة عن الإنسان، وتسند خلقها في نفسه الوقت إلى الله. وهذا لا يخرج عن قول المعتزلة. إن هذا التصور يقدم بالقطع خطوة أكثر إقتراباً من القول بالإرادة الإنسانية، ولكنها خطوة تنتسب إلى ابن تيمية وليس إلى المنظومة السلفية التي دشنها أهل الحديث، ثم قننها الشافعي على مستوى الأصول والأشعري على مستوى الكلام.

وهذا ما كاد ابن تيمية نفسه أن يعترف به حين قال إن كثيرين «كأبي الحسن وأتباعه، ومن وافقهم من متأخري أصحاب مالك والشافعي وأحمد مثل ابن عقيل وابن الجوزي وأمثالهما يقولون: إن الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول، وقد جعلوا أفعال العباد

(١٩٨) انظر في الطبيعة اللغوية للعقل السلفي. الفقرة الثانية من هذا الفصل.
(١٩٩) ابن تيمية ـ المرجع السابق ـ ص ٤٦٨، ٤٦٩.

فعلاً لله، والفعل عندهم هو المفعول، فامتنع أن يكون فعلاً للعبد، لئلا يكون فعل واحد له فاعلان»[٢٠٠].

أليس هذا عو عين الجبر، يثبته ابن تيمية بنفسه، في حق المنظومة السلفية، ممثلة بأجنحتها جميعاً مالكية وشافعية وحنبلية وفوق ذلك أشعرية؟.

أما وقد أثبتنا ـ فيما نظن ـ روح الجبرية التي تسري في أوصال المنظومة السلفية، سواء كانت واعية بذلك. أو غير واعية. نزعم أن بإمكاننا ملاحظة التناسق. والتناغم بين رؤيتها الميتافيزيقية تلك للحرية الإنسانية، وبين موقفها من دائرة المباح الأصلية، التي يمارس الإنسان من خلالها حريته التشريعية. وهي الحقيقة التي تزداد وضوحاً حين نعرضها في سياق المقارنة مع الرؤية الإعتزالية التي تنتصر لإثبات الإرادة والقدرة الإنسانيتين.

ـ ١٦ ـ

نحسب أننا لم نكن مغالين بحال، حين أختزلنا مضمون الرؤية السلفية، في عبارة موجزة هي «مرجعية الماضي»، فما من إشكالية وجدت حلها إلاّ في هذه المرجعية، وما من إشكالية افتقدت حلها إلاّ بسببها. وإذا كانت مشكلة الحرية، داخل الفكر الإسلامي، باقية حتى اليوم بغير حل. فما ذلك إلاّ لأن أول «سلف» قد تركها بغير حل حين اتخذ حيالها ـ مدفوعاً بأدواته المحض لغوية ـ موقفاً سلبياً متردداً يخفي جنوحه إلى الجبر، وهو ما يمكن فهمه على ضوء الطور العقلي الذي كان يمر به هذا السلف الأول، والذي لم يمكنه من تجاوز القراءة الحرفية للنص الشرعي بما في ذلك مفهوم القدرة الإلهية، الذي لا يتعارض خارج هذه القراءة الأخيرة مع إثبات الإرادة الإنسانية بحال من الأحوال. ولأن هذه الرؤية هي التي تمَّ تقنينها واعتمادها، كما هي على علاتها، باعتبارها مذهب السنة والجماعة، فقد ظل العقل المسلم حتى اليوم يتأرجح .داخل تلك المنطقة الغائمة. منطقة الوسط السلبي المتردد.

ولقد تمَّ هذا التقنين على مستوى الأُصول بمعرفة الشافعي، قبل أن يبدأ على صعيد الكلام بمعرفة الأشعري. وكلاهما كان ينظر الوسطية السلبية الجانحة بعيداً عن «الحرية». ونحن نشبه «القياس» الفقهي لدى الشافعي، بمفهوم «الكسب» الكلامي لدى الأشعري، من حيث أنه إذا كان الأشعري قد استخدم «الكسب» كأداة كلامية، في تقنين الجمع بين الجبر الخالص والاختيار الحر، فانتهى به موقفه إلى تقنين الجبرية، أي انتهى بعيداً عن الحرية فقد سبقه الشافعي إلى استخدام «القياس» كأداة أُصولية، في تقنين الجمع بين النقلية السلفية

(٢٠٠) ابن تيمية ـ المرجع السابق ـ ص ٤٦٨.

والرأي الحر، فانتهى به موقفه إلى تقنين السلفية، أي انتهى كذلك بعيداً عن الحرية.

ولأننا فصلنا القول في القياس الشافعي بمناسبة الكلام في «لا نصية» المنظومة الأُصولية الفقهية. وتبين لنا هنالك، كيف أن في القول بالقياس الشافعي، إفتتاتاً على دائرة المباح الأصلية[٢٠١]. وهو ما ينطبق بنفس الدرجة على الإجماع كما أصله الشافعي كذلك، فإننا نحيل إليه منعاً للتكرار. فإن الذي يعنينا هنا هو إبراز التناغم بين السلفية الكلامية والسلفية الأُصولية ومن ثم الفقهية. من حيث أن الذي يسري فيها جميعاً إنما هو تيار واحد لا ينتصر للحرية. وذلك أنه إذا كانت السلفية الكلامية مشربة بروح الجبر، فإن روح الجبر تعني نفي الفاعلية عن قدرة الإنسان وإرادته، وعن هذا النفي تتداعى صورة الإنسان «عاجزاً» أن يحكم حياته أو يشرع لنفسه حتى داخل الدائرة التي سكت النص عنها، دائرة المباح، وهو ما يؤدي بالتداعي إلى نفي أن تكون للإنسان دائرة يحكمها. وهي النتيجة التي تكاد الأُصول الشافعية بمنهجها التربيعي (المتضمن للإجماع والقياس) أن تؤدي إليها.

في مقابل ذلك، وعلى طرف النقيض. يقف الطرح الذي قدمه المعتزلة.

كان الفكر الإعتزالي يقدم تصوراً إسلامياً مختلفاً للإنسان. يقوم على الاعتراف الصريح بأنه هو الذي «يخلق أفعاله» جميعاً، بخيرها وشرها. وهو مؤهل لذلك بجبلة الخلق التي أودعها الله فيه. ومن ثم فهو يمتلك الإرادة الحرة والقدرة المؤثرة. فأما الإرادة الحرة فهي التي توجهه إلى «إختيار» الفعل. وأما القدرة المؤثرة فهي التي تمكنه من «إحداثه». ثم إنه بحكم التكوين، يمتلك الأدوات اللازمة لذلك كله، وعلى رأسها العقل، الذي هو قادر في ذاته على إدراك الأشياء والحقائق، بما في ذلك معرفة الخير والشر والحق والباطل والحسن والقبيح.

وكما سبق القول فقد كان هذا التصور صادراً عن رؤية إسلامية خالصة، مستمدة من النص القرآني ومؤسسة على مبادئه الكلية، التي تمكن الفكر الإعتزالي من التوفر عليها إلى حد كبير، بسبب الأدوات العقلية التي كان يستخدمها والتي تمكن بواسطتها من الخروج من حيز «الدلالة» meening الضيق، الذي تفرضه الرؤية اللغوية، إلى الآفاق الواسعة «للإستدلال» raisonnement التي توفرها منهجية العقل الكلية.

لقد كانت هذه المنهجية حاضرة بغير شك داخل الفكر الإعتزالي منذ لحظة ميلاده التي، كانت سابقة في رأينا على اتصال المعتزلة بمنطق أرسطو والفلسفة اليونانية بوجه عام. وذلك أن الرؤية الإعتزالية المبكرة التي طرحها معبد الجهني وغيلان الدمشقي، كانت

---

(٢٠١) انظر الفقرتين السادسة والسابعة من هذا الفصل.

قد إكتملت بقتلهما قبل انتهاء المائة الأُولى من الهجرة[٢٠٢]. بينما ظهرت أول ترجمة لأرسطو وفقاً لفهرست ابن النديم، على يد ابن المقفع المتوفى سنة ١٤٢هـ، والذي ترجم كتاب المقولات ولخص كتاب العبارة[٢٠٣]. إن هذه الرؤية الإعتزالية المبكرة، وما تلاها من أُطروحات واصل بن عطاء والمعتزلة من بعده، لا يتصور صدورها في رأينا إلاّ عن منهجية عقلية كلية، مغايرة بالقطع لمنهجية السلف اللغوية، التي كان ينتهجها أهل الحديث والتي أفرزت منظومتهم الفقهفكرية المعروفة. نعم لم تكن منهجية الإعتزال الكلية صورة تفصيلية مستنسخة من الأرجانون الأرسطي. ولكن من قال إن كل شيء في العقل ينبغي أن يمر على أرسطو[٢٠٤].

كان الفكر الإعتزالي منذ اللحظة الأُولى يُمارس «الإستدلال» من حيث أنه ـ قبل أرسطو وبعده ـ «هو الفعل العقلي الذي ينتج العلم، بالإستناد إلى معارف سابقة». فقد عرف «الإستقراء» الذي هو الإنتقال من الجزئي إلى الكلي، وتعاطى «القياس» الذي هو الإنتقال من الكلي إلى الجزئي عن طريق المعرفة اليقينية بالحد الأوسط المشترك بينهما. وهو ما نقرأه بوضوح في مجادلات أبي الهذيل العلاف وإبراهيم ابن يسار مع الفرق المناوئة للإسلام لا سيما المانوية. وما نقرأه كذلك في رفض النظام لمرجعية «القياس الفقهي» من حيث أن الحد الأوسط (= العلة) في هذا القياس الأخير ليست يقينية لأنها

---

(٢٠٢) حاول بعض المستشرقين المحدثين رد آراء القدرية الأوائل (معبد وغيلان والجعد) إلى أُصول مسيحية بزعم التشابه بين أقوالهم في مسألة القضاء والقدر وبين أقوال رجال اللاهوت المسيحي من هؤلاء ألفريد كريمر في كتابه «مباحث حضارية في ميدان الإسلام». وتابعه كرلو ألفونسو نلينو، والباحث الإنجليزي موريس سيل في كتابه «اللاهوت الإسلامي». انظر:

Morris S. seale: Muslim Theologg. Astudy of Origins, With refernce to the Church Fothers. London. 1964 PP.27 - 35.

وانظر عبد الرحمٰن بدوي ـ مذاهب الإسلاميين ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ط ٣ ـ ج ١ ـ ص ١١٢ وما بعدها، حيث يدفع هذه المزاعم بمنهجية تاريخية رصينة.

(٢٠٣) لم تبدأ الترجمة الحقيقية للمنطق الأرسطي ـ وهو أول ما ترجم من أرسطو ـ قبل عصر المأمون. وذلك من خلال ترجمات حنين بن إسحاق وابنه (٢٩٨ هـ). أما كتاب البرهان أو التحليلات الثانية فلم يترجم إلى العربية قبل متى بن يونس المتوفى (٣٢٨ هـ) ولا يمكن القول بإكتمال الدرس المنطقي اليوناني في الثقافة الإسلامية قبل الفارابي المتوفى (٣٣٩ هـ). أما ترجمات ابن المقفع فقد كانت بحاجة إلى حنين بن إسحاق ليعيد ترجمتها من جديد حيث لم تكن معبرة بالقدر الكافي عن أرسطو، ولم تكن مفهومة بالقدر الكافي في لغتها العربية. وعلى كل حال فقد كانت لاحقة على القرن الأول بغير جدال.

(٢٠٤) الأرجانون هو كتب أرسطو الستة التي كتبها في المنطق. وهي: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى (القياس)، التحليلات الثانية (البرهان)، الجدل، والأغاليط. وقد سميت بالأرجانون بمعنى الآلة، آلة إكتساب العلم، منذ تمّ جمعها في مجموعة واحدة في القرن السادس للميلاد.

قائمة على المشابهة بين جزئي وجزئي.

وليس ثمة شك في اتصال المعتزلة بالفكر اليوناني وتأثرهم به، ولكن الذي لا شك فيه أيضاً هو أنهم مارسوا التعقل (بكثير من المضامين المنطقية) قبل أن يحدث هذا الإتصال. ونحن نرى أن الطرح الإعتزالي الأول لمسألة الحرية، إنما نشأ عن القراءة المباشرة، للقرآن في ظل ظروف سياسية إستفزازية». وأعني بالقراءة المباشرة، القراءة الأولى التي يجريها الحدس العقلي، أي القراءة التي تمت خارج الوصاية التفسيرية الضيقة للسلف، بطابعها اللغوي والمتوجس من العقل. فمن شأن هذه القراءة، دون غيرها، الوقوف على الأصول الكلية للقرآن وهي متضمنة بغير شك لمبادىء العقل الكلي الكونية[٢٠٥]. أما الظروف السياسية «الإستفزازية» فنشير بها إلى ممارسات القهر القمعية التي لم تكتف السلطة الأموية بإنزالها على الناس بل راحت تلبسها ثياباً شرعية، ناسبة إياها بشكل مباشر إلى قضاء الله وقدره السابق. وهو أمر مناقض للتصور القرآني الواضح حين يقرأ بغير «غرض»، تفرضه الوصاية، التي هي مفروضة بدورها من ضغوط التحالف الفقهسياسي السلفي الأموي.

وسوف تتأكد هذه الحقيقة عندما نعرض في فقرات لاحقة لمدرسة ابن حزم، التي مارست قراءة النص بغير وصاية سلفية مستخدمة في ذلك بشكل علني وصريح مبادىء العقل الكلي المنطقية، التي نراها ظاهرة في كتبه الأصولية والفقهية والكلامية، فكانت

---

(٢٠٥) انظر في حضور مبادىء العقل الكلي في القرآن بشيء من التفصيل، أبو حامد الغزالي ـ القسطاس المستقيم ـ تحقيق فيكتور شلحت ـ بيروت ـ المطبعة الكاثوليكية ـ ١٩٥٩. ص ٤٧. حيث يقرر الغزالي أن القرآن يستخدم في «الإستدلال» طرائق ثلاث، يسميها «الموازين» وهي مبنية على القياس المنطقي المكون من مقدمتين ونتيجة.

١ ـ ميزان التعادل.

٢ ـ ميزان التلازم.

٣ ـ ميزان التعاند.

يضرب مثالاً للميزان الأول بقوله تعالى: **﴿فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب. فبهت الذي كفر﴾** ٢/٢٥٨ فيقول «كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله، فهذا أصل (مقدمة كبرى). وإلهي هو القادر على الإطلاع، فهذا أصل آخر (مقدمة صغرى)، فلزم من مجموعهما بالضرورة أن إلهي هو الإله دونك يا نمرود». ويضرب مثلاً لميزان التلازم بقول الله تعالى: **﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾** (الأنبياء/ ٢٢) فيقول «لو كان للعالم إلهان لفسدتا، فهذا أصل (مقدمة كبرى). ومعلوم أنهما لم تفسدا، وهذا أصل آخر (مقدمة صغرى) فيلزم عنهما نتيجة ضرورية وهي نفي إلهين». وأخيراً يضرب مثالاً للميزان الثالث ميزان التعاند، بقول الله تعالى **﴿قل من يرزقكم من السمٰوات والأرض، قل الله. وإنا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾** فيصوغ الآية على شكل القياس التالي «إنا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين، فهذا أصل (مقدمة كبرى). ومعلوم أنا لسنا في ضلال، وهذا أصل (مقدمة صغرى) والنتيجة أنكم في ضلال».

النتيجة أن تمكن ابن حزم من رؤية العقل الكلي ماثلاً في النص القرآني، مما تجلى في أطروحاته الأصولية الراقية التي يستبعد فيها جميعاً المرجعية اللانصية بما في ذلك الإجماع «السلفي» والقياس «الفقهي» وهو ما يترجم في النهاية إلى توسيع دائرة المباح، التي يعد ابن حزم أول من انتصر لها من الأصوليين بمثل هذا الحسم والوضوح. ولولا أن ابن حزم لم يفطن بالقدر الكافي (فقط كان يفطن بقدر ما) للقصور الكامن في منهج الرواية التقليدي، لكانت قد اجتمعت لديه العناصر الكاملة للمنهج الأصولي المنشود.

وكي لا يستدرجنا الإستطراد بعيداً عن موضوع هذه الفقرة. فسوف نعود إلى مسألة التناغم الذي افترضناه قائماً بين الموقف الميتافيزيقي من الحرية والموقف التشريعي منها. وإذا كنا ـ فيما يتعلق بالمنظومة السلفية ـ قد تمكنا من فهم موقفها الذي يضيق بدائرة المباح ويضيق من حدودها، وذلك على ضوء نزوعها الجبري، بما يقدمه من تصور للإنسان قوامه العجز والسلبية. فالمتوقع إذن من الفكر الإعتزالي الذي صراحةً للحرية الإنسانية، ويقدم تصوراً مختلفاً للإنسان قوامه القدرة والفاعلية، أن يثبت دائرة المباح ويوسع من نطاقها.

وهو توقع في محله، فالمعتزلة يقولون «إن كل ما لم يأمر الله تعالى به أو نهى عنه من أعمال العباد، لم يشأ الله شيئاً منها». وتلك عبارة البغدادي التي يوردها كأشعري متعصب في معرض التشنيع على المعتزلة، باعتبارها «بدعة» من البدع التي تجمع فرق المعتزلة كلها، والتي دأب على تسميتها بالفضائح[٢٠٦]. والبغدادي في هذا النص يصرح بالموقف الحقيقي للمنظومة السلفية، من دائرة المباح الأصلية. أو بعبارة أدق يعبر عن موقف القلب النابض لهذه المنظومة، وأعني به مدرسة الحديث. وذلك من منطلق ما أثبتناه سالفاً من أن الكلام الأشعري في مجمله، إنما كان محاولة لتقنين الرؤية السلفية بوسائل كلامية.

ومن هنا فإن الغزالي، (وهو أشعري متفلسف أطول باعاً من البغدادي وأكثر تعبيراً عن روح الوسط الأشعري) يحاول تنظير الموقف السلفي النافر من قضية الإباحة (الحرية التشريعية) بقوله «ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة» ثم يشرع في الهجوم قائلاً «أما إبطال مذهب الإباحة فهو أنا نقول: المباح يستدعي مبيحاً كما يستدعي العلم والذكر ذاكراً وعالماً. والمبيح هو الله تعالى إذا خير بين الفعل والترك بخطابه، فإذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير فلم تكن إباحة»[٢٠٧] ويضيف شارحاً «إذ معنى الإباحة قوله إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركون»[٢٠٨].

---

(٢٠٦) البغدادي ـ السابق ـ ص ٩٣، ٩٤.

(٢٠٧) الغزالي ـ المستصفى من أصول الفقه، تصحيح محمد عبد السلام عبد الشافي ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٩٣. ص ٥١.

فالغزالي هنا يصرح بأن الإباحة المعتمدة أو المعترف بها، منحصرة في الإباحة المنصوصة، أي «ما صرح الشرع فيه بالتخيير وقال إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه» وهذه قضية غير معروضة للنقاش إذ لا خلاف حول إثبات الإباحة الواردة سمعاً بالنص التخييري[٢٠٩]. وإنما هو حول «الإباحة الأصلية» التي نعني بها أن «عدم النص» في ذاته «نص» بالإحالة على المباح. أي نص برفع الحرج عن الفعل والترك، وذلك ثابت قبل السمع. فمعنى إباحة شيء تركه على ما كان عليه قبل ورود السمع أي النص. فكل ما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقي على الحل الأصلي. ونحن نعني بذلك أن المسكوت عنه هو جزء من البنية الكلية للنص الإجمالي. ومن ثم فدائرة المباح دائرة نصية سمعية، أي مؤسسة على النص السمعي. ليس من ذلك الوجه فحسب، بل هي مؤسسة على النص السمعي المنطوق، كما سبق أن فصلنا.

وإذا كانت هذه العبارة التي أوردها البغدادي عن المعتزلة «كل ما لم يأمر الله تعالى به أو نهى عنه من أعمال العباد. لم يشأ الله شيئاً منها»، والتي تعد صياغة صريحة لمبدأ «الأصل في الأشياء الإباحة» أو ما أسميناه بمبدأ «أصالة الحرية الإنسانية»، إذا كانت هذه العبارة عند البغدادي «بدعة» جامعة للتيار الإعتزالي كله. فإن أبا الحسين البصري المتوفى سنة ٤٣٦هـ، وهو تلميذ القاضي عبد الجبار وآخر الأُصوليين الكبار من المعتزلة، ينسب هذا القول إلى بعض المعتزلة دون بعض. فيقول «هذا مذهب الشيخين أبي علي وأبي هاشم (الجبائيين) والشيخ أبي الحسن. وذهب بعض شيوخنا البغداديين وقوم من الفقهاء إلى أن ذلك محظور، وتوقف آخرون في حظر ذلك وإباحته»[٢١٠].

ومع ذلك فنحن نميل إلى القول بالتعميم الذي أطلقه البغدادي. لأنه يتفق مع الروح العام أو الحس المشترك لجذور الفكر الإعتزالي جميعاً. وذلك أن قضية الحرية، مثل قضية العقل، لا تمثل داخل المنظومة الإعتزالية، مجرد مسألة «موضوعية» من مسائل

---

(٢٠٨) الغزالي ـ المرجع السابق ـ ص ٥٢.

(٢٠٩) انظر الغزالي ـ المرجع السابق ص ٥١، ٥٢، ٦٠، ١٦٢. حيث يبدو كثير من الاضطراب في مفهوم الغزالي للإباحة الأصلية. فبعد أن يقرر ما ذكرناه في المتن من بطلان مذهب الإباحة وقصرها على «خطاب التخيير» يعود فيقول «وإن عنوا بكونه مباحاً أنه لا حجر في فعله ولا تركه فقد أصابوا في المعنى وأخطأوا في اللفظ». وليس مثل الغزالي من يخفي عليه أن هذا هو عين المقصود. لأنه من أكثر المتكلمين كلاماً في أن العبرة بالدلالات المستقاة من العبارة وليست بألفاظها. ومع ذلك فقد استمر في دفعه لقضية الإباحة على نحو يتسم بالغموض والتردد، ويعبر في الوقت نفسه، عن طبيعة التكوين المختلط للغزالي كأشعري سلفي شافعي صوفي متفلسف.

(٢١٠) أبو الحسين محمد بن عبد الطيب (البصري) ـ المعتمد في أُصول الفقه ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٣ م ـ الجزء الثاني ـ ص ٣١٥.

الكلام. بل هي قضية تتعلق أولاً «بالمنهج». وهو مشترك بالضرورة، أو على الأقل مشترك بوجه عام. لأنه يصدر عن تلك المنطقة النزوعية من الفكر، أو ما يمكن تسميته بالغريزة الفكرية.

وعلى ذلك فنحن نزعم أن هؤلاء الشيوخ البغداديين القائلين بأصل الحظر، ـ والذين لم يسمهم أبو الحسين ربما لندرتهم ـ لا يمثلون الجوهر الحقيقي للإعتزال. لأن «الحدس العقلاني الحر» الذي هو، في رأينا، عين هذا الجوهر، يؤدي غريزياً إلى طلب بل تطلب الحرية في الواقع الإنساني إشباعاً لأشواقه الذاتية. ويؤدي، من ثم، إلى شحذ القدرة على إلتقاط الإشارات القرآنية الداعية إلى ممارسة الحرية بل والمحرضة عليها.

نعم إننا نفتقر إلى كتابات إعتزالية موسعة في هذا الباب. وهو أمر مفهوم بالنسبة للمعتزلة الأوائل، الذين لم يكونوا بالدرجة الأُولى أُصوليين تشريعيين، بقدر ما كانوا مفكرين متكلمين، والذين تعرضت كتاباتهم لحصار فكري محكم من قبل التيار السلفي، المدعوم بأدوات القمع السلطوية التي صاحبت الإنقلاب «السني» الذي بدأه الخليفة العباسي المتوكل سنة ٢٣٤هـ، ولا يزال بآثاره ماثلاً في العقل المسلم حتى اليوم. ومع ذلك فنحن نستطيع، إستناداً إلى الحدس العقلاني الحر الذي جعلناه جوهر الإعتزال الحقيقي، أن نعلن إنحياز المعتزلة ككل إلى القول «بالحرية التشريعية» التي نعبر عنها أُصولياً بالبراءة الأصلية أو بقاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة» الأمر الذي تؤكده النصوص الإعتزالية القليلة التي أفلتت من الحصار، والتي أوردنا بعضها عن النظام والجاحظ، ويمكن قراءتها بشكل واضح في كتابات الأُصوليين الزيديين ـ وهم معتزلة صرحاء ـ من أمثال القاسم الرس[٢١١].

ولكن إذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن تفسير أن الأُصوليين المتأخرين من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، بل وبعض المتقدمين من الرعيل الأوسط كأبي الهذيل العلاف وأبي علي الجبائي، يثبتون حجية الإجماع والقياس[٢١٢]. لا سيما وأن هؤلاء من أنصار مذهب الإباحة؟.

إننا نرجع ذلك بشكل مباشر إلى الإشعاع السلفي الهائل الذي كان مسلطاً على العقل

---

(٢١١) انظر على سبيل المثال: القاسم الرسي ـ أُصول العدل والتوحيد ـ تحقيي محمد عمارة ـ دار الهلال حيث يلاحظ التركيز الواضح على مسألة الحرية الإنسانية عند تناول «العدل» كأصل من أُصول الاعتزال الزيدي. لا سيما وأنهم لا يعرضون لها كمسألة كلامية محضة، بل كخصومة سياسية مواجهة للجبر الأموي.

(٢١٢) انظر. أبو الحسن البصري ـ المرجع السابق ـ ج ٢ ـ ص ٣١٥ وما بعدها.

الإسلامي كله. والذي بلغ من القوة والبأس، وكذلك من الطول والإمتداد، ما جعل من العسير على تيار من التيارات الفكرية أن يتفلت من بعض سطوته. ولقد وصل الأمر إلى ذروته في أعقاب الإنقلاب المتوكلي، الذي حسم بشكل نهائي قضية الصراع بين مدرسة العقل والاجتهاد ومدرسة الرواية والإتباع، لصالح تلك المدرسة الأخيرة. وقد رأينا في مواضع سابقة، كيف تمّ تهجين مدرسة الرأي الحنفية ببعض العناصر والمركبات السلفية، قبل اعتمادها، على نحو من الأنحاء داخل دائرة السنة والجماعة[٢١٣]. كما رأينا عند كلامنا عن الشيعة، كيف تأثر هؤلاء بدورهم، على مستوى الأُصول، بالطرح السلفي الشائع حول مفهوم القياس والإجتهاد[٢١٤]. ونحن لا نستبعد حصول التأثر في حق المعتزلة مع مرور الوقت وتسرب الإشعاع، لا سيما خارج النطاق التقليدي للإعتزال، أعني خارج دائرة الكلام الاعتقادية، التي حد المعتزلة حدودها في شروحهم للأصول الخمسة.

ونكاد أن نؤاخذ الفكر الإعتزالي، وهو الذي ينتصر في مجمله للإباحة الأصلية، على أنه لم يفطن (باستثناء النظام والجاحظ وجعفر بن المبشر) إلى ما ينطوي عليه القول بالإجماع والقياس من إفتئات على هذه الإباحة الأصلية. فلقد كان الفكر السائد أن الإجماع والقياس من «النص»، بينما أن دائرة المباح تتأسس على استصحاب البراءة الثابتة قبل النص أي قبل ورود السمع.

وذلك أن قضية «الحرية التشريعية» لم تكن ماثلة في الحس الفقهي الأُصولي الذي قننه الشافعي، كما كان ينبغي لها أن تكون. لم تكن حاضرة فيه بالقدر الكافي. أعني بقدر ما كانت تغيب دائرة البراءة أو الإباحة الأصلية. ولسنا نريد أن نوصف بأننا نقرأ الموقف السلفي من «الحرية التشريعية» بأعين ليبرالية معاصرة. لمجرد أننا نستخدم مصطلح «الحرية التشريعية»، فلقد أوضحنا أن المقصود بهذا المصطلح هو إثبات البراءة الأصلية (وهو مصطلح قديم) كحق من حقوق الإنسان التي اكتسبها مِن قبل النص، والتي لا ينبغي، من ثم، لبشر أن يعود فينفيها بعد إثباتها. وهذه قضية في غاية الخطر من حيث أنها تقترب من منطقة «التوحيد» الذي يجعل التشريع بالإلزام الأبدي حقاً خالصاً لله تعالى. وهو ما يضعنا أمام صورة رائعة تصل التوحيد بالحرية. وبهذه المثابة فهي واحدة من القضايا الأُولى في العقل «المسلم» أعني هكذا ينبغي أن تكون، حيثما الإسلام يكون. أي أنها لا تختلف ولا تتخلف من حيث «المضمون» باختلاف الزمن وتطور التاريخ. وإن كانت تتغير من حيث

---

(٢١٣) انظر الفقرة ٩ من هذا الفصل.

(٢١٤) نعم هو تأثر طفيف على مستوى الصياغة، ولكنه دال على الإشعاع الفكري السلفي. وعلى كل حال فقد كان الجدل السياسي الحركي بين الشيعة والسنة هو البنية التحتية التي كانت تتبلور من فوقها الأُطروحات النظرية للفرقتين، كما سنبين بالتفصيل، انظر الفقرة ١١ من هذا الفصل.

«الشكل» (منهجية الطرح ومفردات الإصطلاح) بتغير الزمن وتطور التاريخ.

لقد كان تعاطي الإجماع والقياس من قبل «بعض» المعتزلة، ضرباً من ضروب التأثر بالإشعاع السلفي. لم يفطنوا معه إلى ما يمثله هذا التعاطي من تناقض مضمر مع الأصل الإعتزالي الكبير، أصل الحرية. ولعل الوقوف على هذا التناقض ـ ربما بسبب كونه مضمراً ـ كان بحاجة إلى حضور الحاسة الإعتزالية في أحدّ صورها. أعني بحاجة إلى إبراهيم بن يسار النظام، الذي كان، كما سبق ان وصفناه، لحظة التوهج الكبرى في تاريخ الفكر الإعتزالي كله. فلقد أعلن النظام الذي كان قريب عهد بتقنينات الشافعي للإجماع والقياس، رفضه الصريح لمرجعية هذين المصدرين اللانصية. وهو موقف يستحق التقدير. وإن كنا نأسف لضياع مؤلفاته حول هذا الموضوع فيما ضاع من كتب المعتزلة الأوائل.

ولكي نقف على مبلغ هذا الإشعاع السلفي من القوة والبأس، وكيف تمكن من الإنفراد بالعقل المسلم طوال ما يقرب من ألف عام، يشكله وينفخ فيه من روحه، حتى أضحى على هيئته التي نراه عليها اليوم، صورة مكرورة من العقل السلفي الأول (عقل أهل الحديث) بكل سذاجته البدوية المقموعة من قبل السلطة، والمشربة بوسطية الأشاعرة التلفيقية. لكي نقف على ذلك فسوف يتعين علينا أن نتوقف قليلاً حيال الإنقلاب «السني»، الذي جعلناه لحظة مفصلية حاسمة في تاريخ العقل المسلم، كرست توجهه السلفي، وثبتته بشكل نهائي ـ وكأنما على بوصلة أبدية ـ في اتجاه الماضي والزمن البعيد.

ـ ١٧ ـ

«لما أفضت الخلافة للمتوكل أمر بترك النظر والمباحثة في الجدال. والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق. وأمر الناس بالتلسيم والتقليد. وأمر الشيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة»[٢١٥].

هكذا راح المسعودي في مروج الذهب، يلخص المسألة في عبارة موجزة.

أما نحن فنرى أنفسنا حيال مرسوم رسمي من السلطة ـ التي تمتلك صلاحيات مخيفة ومطلقة ـ ينهى عن ممارسة التعقل والإجتهاد (النظر والمباحثة) ويأمر بالجبر والتبعية (التسليم والتقليد). وفي مقابل ذلك، يأمر المحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة وهكذا توضع السنة والجماعة في مواجهة التعقل والإجتهاد، وكأنما صارت علماً على نقيض العقل والحرية.

(٢١٥) المسعودي ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر ـ تحقيق يوسف أسعد داغر ـ بيروت ١٩٦٥ ـ دار الأندلس. ج ٢. وانظر أحمد أمين ـ ضحى الإسلام ـ ج ٣ ـ ص ١٩٩.

العقل والحرية! :

لقد كان الحضور البارز لهاتين المفردتين الرائعتين داخل «المنهج» الإعتزالي، هو سر احتفالنا بالمعتزلة على وجه التحديد. فنحن قد نخالف الرؤية الموضوعية للإعتزال.

في كثير أو قليل. ولكننا لا نملك حيال المنهج الإعتزالي إلاَّ شعوراً بالتقدير والرثاء. التقدير لذلك الفكر الذي استطاع على نحو مبكر، أن يرى العقل والحرية حقيقتين إسلاميتين منصوصتين في الكتاب. والرثاء لذلك المصير الذي صار إليه تاريخ المسلمين بسبب نفي هذا المنهج. لقد كلفنا الأمر في الحقيقة ضياع «حضارة» كاملة.

فما أن صدر هذا المرسوم سنة ٣٣٤هـ، حتى صار النظر العقلي جريمة مؤثمة على المستوى السياسي الرسمي، فضلاً عن كونه معصية محرمة على المستوى الجنائي الفقهي وبالطبع فقد كان المعتزلة بالدرجة الأُولى هم الهدف المقصود. يقول صاحب «تاريخ الخلفاء» «إستقدم (المتوكل) المحدثين إلى سامرا، وأجزل عطاياهم، وأمرهم أن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية. وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرصافة فاجتمع له نحواً من ثلاثين ألف نفس، وجلس أخوه في جامع المنصور فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس؛ وتوفر دعاء الخلق للمتوكل وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له. . . . . ثم أمر نائب مصر أن يحلق لحية قاضي القضاة بمصر أبي بكر محمد بن أبي الليث (وهو معتزلي نشيط) وأن يضربه ويطوف به على حمار ففعل. وولى القضاء بدله الحارث بن مسكين من أصحاب مالك»(٢١٦). أما ابن زولاق فيخبرنا في كتابه «أخبار سيبويه المصري» أنه ما كان أحد يجرؤ على الجهر بالإعتزال إلاَّ أن يكون مجنوناً، يقول «إن سيبويه هذا (ت٣٥٨هـ) اشتهى الجدل وعلم الكلام، وأخذ علم الإعتزال على أبي علي بن موسى القاضي الواسطي، وكان وجه المتكلمين بمصر. وكان سيبويه يظهر الكلام في الإعتزال في الطرق والأسواق فيحتمل، لما هو عليه (أي من الجنون) وحدثني من حضره يوم الجمعة في سوق الوراقين في جمع كبير، وفي الحاضرين أبو عمران موسى بن رباح الفارسي المتكلم أحد شيوخ المعتزلة المشهورين، فكان سيبويه يصيح ويقول الدار دار كفر، حسبكم أنه لم يبق هذه البلدة العظيمة أحد يقول القرآن مخلوق إلاَّ أنا وهذا الشيخ أبو عمران أبقاه الله، فقام أبو عمران يعدو حافياً خوفاً على نفسه حتى لحقه رجل بنعله»(٢١٧).

---

(٢١٦) تاريخ الخلفاء ص ١٣٨ في أحمد أمين ـ السابق ص ١٩٨.

(٢١٧) المرجع السابق ص ٢٠١. وانظر القاضي عبد الجبار ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ـ تحقيق فؤاد سيد ـ تونس ـ ١٩٧٢ م ص ٣٦٧ حيث يشير إلى محمود الغزنوي قائد الدولة الغزنوية (٣٩٠ ـ ٤٨١ هـ) الذي راح يعتقل المعتزلة إمتثالاً لأوامر السلطة العباسية ليضعهم في سجن خاص بهم، فكان ممن أعتقل من نيسابور: أبو الفتح الأصفهاني، وأبو الحسن الصابري عالم النحو، وإمام =

وجرياً على نهجهم، فقد راح أهل الحديث ينسبون ذلك كله إلى «السنة». ويصفون المتوكل، وهو طاغية معروف، بأنه هو الذي أحياها بعد موتها. ومن ثم فقد غفروا له طغيانه ومفاسده، وتكلموا عن رؤى رأوها في منامهم تبشره بمغفرة الله. فالخطيب البغدادي يروي عن علي بن إسماعيل قوله «رأيت جعفر المتوكل بطرسوس في النوم وهو في النور جالس. قلت: المتوكل؟ (والاستفهام هنا للدهشة من كونه جالساً في النور) قال: المتوكل. قلت ما فعل الله بك؟ قال غفر لي، قلت بماذا؟ قال بقليل من السنة أحييتها»[٢١٨]. كما يروى عن عبد الله بن عبد الرحمن قوله: «رأيت المتوكل فيما يرى النائم فقلت يا متوكل ما فعل بك ربك؟ قال غفر لي ربي. قلت غفر لك ربك وقد عملت ما عملت؟ قال نعم بالقليل من السنة التي أظهرتها»[٢١٩] أما عائلة أحمد بن حنبل الزعيم الأكبر لأهل الحديث، فقد خرج منها من يتنبأ بموت المتوكل مغفوراً له، قال صالح بن أحمد بن حنبل «سهدت ليلة ثم نمت فرأيت في نومي كأن رجلاً يعرج به إلى السماء، وقائلاً يقول:

ملك يُقاد إلى مليك عادل

متفضل في العفو ليس بجائر

ثم أصبحنا، فما أمسينا حتى جاء نعي المتوكل من «سُر مَن رأى» إلى بغداد»[٢٢٠].

على أن من اللازم هنا، ولكي تكتمل ملامح الصورة، أن نشير إلى الحالة الفكر سياسية السابقة على المتوكل، والتي لم تكن مجرد تحالف بين المعتزلة كفرقة فكرية، وبين السلطة الحاكمة، بل كان المعتزلة والسلطة الحاكمة شيئاً واحداً يتمثل في شخص الحاكم الذي كان معتزلياً مفكراً كالمأمون والواثق، أو معتزلياً متعصباً كالمعتصم. ولا بد من الاعتراف هنا بأن الأداء السياسي الفكري للمعتزلة وهم في موقع السلطة، جاء مخيباً للتوقعات التي كانت ترشح لها مبادىء الإعتزال المنهجية بنزوعها الواضح نحو الحرية والعقل. فقد أصدر المأمون في سنة ٢١٨هـ سلسلة من المراسيم الحكومية بغرض تعميم مبادىء الإعتزال ـ لا سيما القول بأن القرآن مخلوق ـ في جميع أنحاء الدول الإسلامية. ورغم أن المأمون يبرر مسلكه هذا في صدر كل مرسوم من مراسيمه، بأن

= مسجدها أبو الصادق. فظلوا في محبسهم حتى ماتوا. وانظر ص ٣٠٢، ٣٠٣ حيث يشير إلى منع المعتزلة من الشهادة أمام القضاء.

(٢١٨) الخطيب البغدادي ـ تاريخ بغداد ـ ج ٧ ص ١٧٠.

(٢١٩) المرجع السابق ـ ص ١٧١.

(٢٢٠) المرجع السابق ـ ص ١٧١.

المسألة تتعلق «بالتوحيد» الذي هو أصل الأُصول في الإسلام، ومن ثم فهي تدخل في صميم اختصاصه كحاكم مسلم عليه أن يصحح العقائد الفاسدة للناس. فهو يقول «إن من حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم. ومواريث النبوة التي أورثهم، وأثر العلم الذي استودعهم والعمل بالحق في رعيتهم. . . . . وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية ولا إستدلال له بدلالة الله وهدايته والإستضاءة بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق، أهل جهالة بالله وعمى عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به، ونكوص عن واضحات أعلامه وواجب سبيله وقصور من أن يقدروا الله حق قدره ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه لضعف آرائهم ونقص عقولهم وجفائهم عن التفكر والتذكر، وذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا مجتمعين واتفقوا غير متعاجمين على أنه قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه وقد قال الله عزَّ وجلَّ في محكم كتابه: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾ فكل ما جعله الله فقد خلقه»[٢٢١].

ورغم هذا التبرير الذي يقدمه المأمون، فنحن نحمله بالدرجة الأُولى مسؤولية المناخ القمعي الذي أسفرت عنه مراسيمه الحكومية، والذي يُشار إليه في الأدبيات السلفية بمسمى «المحنة». وكما يقول الطبري فقد أظهر المأمون القول بخلق القرآن سنة ٢١٢هـ. ولكنه لم يحمل الناس على ذلك حتى سنة ٢١٨هـ فبدأ بعزل القضاة ورد الشهود، ثم عمم إمتحان الناس وانتهى إلى الحبس والتهديد بالقتل، وهي الخطة التي طورها الخليفتان من بعده المعتصم والواثق. وهنا يثور التساؤل حول فرضية التناغم التي أشرنا إليها من قبل، بين الموقف الكلامي من الحرية والموقف السياسي منها. هل كان المعتزلة في السلطة مناقضين لمبادىء الإعتزال في الحرية؟ أم أن للقضية بعداً آخر يتعلق بطبيعة السلطة وغريزة التاريخ؟.

يفسر بعض الباحثين سلوك المأمون في هذه المسألة تفسيراً إعتزالياً. فهو يرى أن للمعتزلة «طابعاً خاصاً غريباً يجمع بين التعصب الحاد وحرية الفكر المفرطة، ثم هم أحرار فيما عدا ذلك من الآراء واستعمال العقل والقول بسلطانه، فالمأمون الحر التفكير، الواسع العقل إذا وصل إلى التوحيد واعتقد أن القول بقدم القرآن يمس هذا التوحيد، خرج عن

---

(٢٢١) انظر نص الكتاب الذي أرسله المأمون إلى واليه على بغداد إسحاق بن إبراهيم. وفي الطبري - تاريخ الأمم والملوك - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - ج ٧ ص ٢١٧، ٢١٨. وانظر كذلك سائر كتبه التي عممها في الأمصار ص ١١٩ وما بعدها.

حريته كالمعتزلة. وأبى أن يتولى أحد القضاة عملاً له إلاّ وحد توحيده»[222].

ونحن وإن كنا لا نرفض هذا التفسير، بل ونعززه بما سبق أن أثبتناه في حق المعتزلة من أنهم كانوا يمارسون التعقل الحر داخل دائرة النص الإسلامية وبدءاً من منطلقاته، بمعنى أنهم كانوا إسلاميين أولاً ثم أحراراً بعد ذلك. إلاّ أننا نضيف إليه بعداً سلطوياً تاريخياً. أعني بذلك أن مسلكية المأمون (الذي كان حاكماً أولاً ثم إعتزالياً بعد ذلك) في هذا الصدد، لا تجد تفسيرها في الطبيعة السيكولوجية للإعتزال فحسب، بل كذلك في الطبيعة المطلقة للسلطة كما عرفها الطور التاريخي العام حينذاك. فمما لا شك فيه أن «حرية الفكر» كما يفهمها الوعي الإنساني المعاصر، أي باعتبارها فاعلية إنسانية واجتماعية مقابلة لفكرة النظام أو السلطة، لم تكن مما يتسع له صدر النظام السياسي، كما لم تكن مما يطفو على سطح الاهتمام الجمعي، على مدى العصور المسماة بالوسطى بكاملها. تستوي في ذلك المجتمعات والأنظمة جميعاً إسلامية وغير إسلامية. غير أنه فيما يتعلق بالأنظمة الإسلامية كان ثمة عامل مساعد، هو عامل «الخلفية الشرعية» الذي كانت السلطة من خلاله ترادف بين نفسها وبين الدين أو الشرع، بحيث يصبح الخروج عليه في كل الأحوال خروجاً على الدين والشرع. وقد إستند المؤمون إلى هذه الخلفية في تبرير حملته الفكرية التي انتهت إلى حملة قمعية بكل معنى الكلمة، بسبب إصرار المأمون على الربط بين قضية خلق القرآن وبين «التوحيد» الإسلامي باعتباره أصل أُصول الدين. ونحن نعتقد - إستناداً إلى أُصول قرآنية متواترة ستكون موضع تفصيل في فقرات لاحقة - إن دائرة الحرية السياسية التي يكفلها الإسلام، دائرة عريضة وواسعة، تتسع بكل تأكيد لرؤية مخالفة للسلطة حول مسألة القرآن. باعتبار أن «التوحيد» الذي يجب على الدولة حمايته هو «التوحيد» الظاهر على وجه يقيني لا يقبل التأويل والجدال. وهذا الشكل من التوحيد هو ما تطلبه الشارع العليم كحد أدنى، حتى يصح الإسلام به. وليس في الكتاب أو السنة الصحيحة حجر على رؤية المسلم، بحيث يلزمه مطابقة السلطة في رؤيتها التفصيلية حول مسألة من المسائل حتى ولو اعتبرتها مما يدخل في التوحيد. وكما أن نهوض الدولة من أجل التوحيد أصل قرآني، فإن الحرية الإنسانية التي فطر الله الناس عليها أصل قرآني كذلك. أضف إلى ذلك أن تبني الدولة لرؤية بعينها حتى ولو كانت حول التوحيد، لا يعني فرض هذه الرؤية قهراً على الناس داخل المجتمع المسلم. وإنما يعني الدعوة إلى هذه الرؤية، والبرهنة عليها، والمباحثة حولها، في إطار من مبادىء الإسلام العليا، التي تدعو إلى العدل والرفق والإحسان واحترام كرامة الإنسان.

---

(٢٢٢) انظر مزيداً من التفصيل حول رأي الأُستاذ أحمد أمين في ضحى الإسلام السابق - ج ٣ - ص ١٦٩.

إن ذلك يعني أن العقلانية المتحررة لدى المعتزلة لم تسهم بشيء في خصوص المشكلة الإسلامية المزمنة. أعني مشكلة السلطة وعلاقتها بالحرية. ليس ذلك فحسب بل ساهمت في تكريس هذه المشكلة بممارساتها القمعية المناقضة لحرية الفكر، والتي كانت مبرراً سياسياً ظاهراً لحملة القمع المضادة التي شنها تحالف السلطة وأهل الحديث والتي امتدت قرابة الألف عام. مما ثبت على وجه الدوام مسلكية القهر كعلاقة مؤبدة بين السلطة والناس.

وليس يصح الإحتجاج هنا بقصر المدة الزمنية التي تمكن المعتزلة خلالها من السلطة، وذلك أنه إذا أمكن التجاوز عن البرهة الوجيزة التي قفزوا فيها إلى السلطة مع يزيد بن الوليد في آخر الدولة الأموية. فإن أربعاً وثلاثين سنة متصلة ـ هي خلافة المأمون والمعتصم والواثق، (١٩٨ : ٢٣٢) ـ ليست بالمدة القصيرة في خصوص الحكم على نظام سياسي معين.

ومع ذلك فهي قصيرة بما لا يُقاس، عندما نقارن بينها وبين المدة التي قضاها التيار السلفي في أحضان السلطة. إذ يكفي لبيان ذلك أن نقرر كقاعدة عامة أنه باستثناء هذه الحقبة الإعتزالية ذات النيف والثلاثين سنة فإن التاريخ الإسلامي على طوله منذ معاوية بن أبي سفيان وحتى اليوم، هو تاريخ التحالف بين التيار السلفي وبين السلطة الحاكمة.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فهي قصيرة بما لا يقارن، حين نزنها بميزان النتائج والآثار التي تخلفت من جرائها في العقل المسلم، وذلك أنها لم تسفر عن أية بصمة مرئية داخل الكتلة الرئيسية في هذا العقل.

وأخطر من ذلك أنها ـ بسبب الإمعان في ممارسات القمع التي لابستها ـ كونت المناخ الملائم لتكريس الجمود العقلي الذي كان يمثله أحمد بن حنبل حين جعلت منه «بطلاً» شعبياً استطاع مواجهة السلطة في مسألة غير ذات خطر، هي القول بخلق القرآن. ومن هنا فقد كانت هذه الحقبة القصيرة في حد ذاتها، سبباً تبريرياً للقمع اللاحق عليها حين جاء المتوكل بانقلابه السني. فلقد كان هذا القمع الأخير في أوضح صوره، إنتقاماً من القمع الإعتزالي الأول ورداً عليه. وكانت النتيجة أن صار زعيم المعارضة إبان المحنة، هو المتشرع الرئيسي للمرحلة الجديدة. وهو ما كان يعني باختصار هيمنة أهل الحديث بمنهجهم اللغوي الساذج ونفورهم الخلقي العجيب من العقل والحرية. ولذلك فمن رأينا أن الأداء السياسي للمعتزلة خلال هذه المدة كان مسؤلاً بدرجة أو بأُخرى عن هذه النتيجة. التي لو لم يكن هذا الأداء، لكان من الجائز لها أن تتخلف، أو على الأقل ألا تكون على هذه الدرجة من الحدة والفجاجة.

وحين نضفي على هذا الإنقلاب أهمية خاصة فيما يتعلق بتكريس السلفية في العقل

المسلم، فلسنا نعني بذلك أنها بدأت معه. فإن السلفية، كما سبق البيان، قديمة في النزوع العربي والمسلم. وإنما نعني أنه منذ ذلك الحين لم يتعرض العقل المسلم لإحتكاك حقيقي أو جاد مع تيار عقلي حر. يستطيع مزاحمة التيار السلفي، الذي راح بمفرده يملأ صفحة العقل الإسلامي جميعاً. (وذلك باستثناء ابن حزم الذي جاء متأخراً من حيث الزمان، بعيداً من حيث المكان). أما قبل الإنقلاب، فقد كانت السلفية رغم هيمنتها الميدانية المدعومة من السلطة، لا تنفرد بالعقل المسلم تمام الإنفراد، بل كانت تتردد في جنبات الساحة صيحات متفرقة من هنا وهناك، كان أعلاها وأهمها بغير شك صيحة المعتزلة.

على أننا لا نغادر أجواء الإنقلاب، التي كانت تشتعل بحمى الإنتقام، حتى نعرض على ضوئها لحدث من أخطر الأحداث أثراً في تاريخ الإسلام كله، أعني بذلك «كتابة النص النهائي للسنة»، فنحن نزعم أن النص النهائي للسنة كتب في غضون الفترة التالية للإنقلاب. نعني بذلك أنه كتب على يد أهل الحديث، وفي ظل أجزاء العصبية والتعصب، المصاحبة لحمى الإنتقام. الأمر الذي ترك أثره الواضح في «القائمة النهائية للرجال» كما اعتمدها أحمد بن حنبل زعيم الحديثيين. فقد راح أحمد يُمارس الجرح والتعديل بميزان مذهبي ضيق، وفرضت قضايا «المحنة» ذاتها على هذا الميزان. «سُئِل إذا اجتمع رجلان، أحدهما قد أمتحن (من قبل السلطة في قضية خلق القرآن) والآخر لم يمتحن، ثم حضرت الصَّلاة فأيهما يقدم؟ فقال يقدم الذي لم يمتحن. وسُئِل عمن قال لفظي (تلفظي) بالقرآن مخلوق فقال: هذا لا يكلم ولا يُصلِّي خلفه وإن صلّى رجل أعاد»(٢٢٣).

وهكذا كان أحمد (ومن ورائه كتائب التدوين) يرد كل من خالفه في هذه القضية ولا يقبل روايته. ثم زاد في ذلك حتى رد رواية «المتوقف» الذي لم يتكلم في مسألة خلق القرآن، فكان يقول «فلان واقفي مشؤوم»(٢٢٤). ولقد بالغ أحمد في ذلك حتى ذهب يقول «لا أحب الرواية عمن أجاب في المحنة كيحيى بن معين» رغم أن هذا الأخير أُستاذه. ونحن نعجب من هذا الموقف الحنبلي المتعصب، ونرى فيه ضرباً من السذاجة الفكرية وضيق الأُفق، ونأسف شديد الأسف لأن أصحابه بالذات ودون غيرهم، هم الذين كتبوا علم الحديث ودونوا السنة، ثم شرعوا يكتبون الفقه ويقدمون باسم الإسلام منظومة مفصلة وجاهزة، هي تلك التي يتمّ توارثها بين المسلمين حتى اليوم. ومما يزيد من هذا العجب أن أحمد بن حنبل لم يكن من المتشددين في توثيق الرجال، فقد كان يروى عن عامر بن

(٢٢٣) من كتاب ابن الصابوني في ترجمة أحمد بن حنبل ـ مخطوط ـ انظر أحمد أمين ـ السابق ص ١٦٩.

(٢٢٤) انظر صالح بن مهدي المقبلي ـ العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ ـ فصل الاختلاف في الدين.

صالح بن عبد الله بن عروة بن الزبير. الذي قال فيه النسائي ليس بثقة. وقال الدارقطني: يترك وقال ابن معين: كذاب خبيث عدو الله ليس بشيء، وقال: جن أحمد يحدث عن عامر بن صالح. الذي يروي عن هاشم عن أبيه عن عائشة أن النبي ﷺ قال: إياكم والزنج فإنه خلق مشوه. والذهبي الذي نقل عنه هذه الأقوال يقول: عامر بن صالح. واه. لعل ما روى أحمد بن حنبل عن أحد أو هي من هذا»[٢٢٥]. ومسند أحمد مليء بأمثال عامر بن صالح.

هنا يتجلى أثر الإنقلاب واضحاً في الجرح والتعديل، ومن ثم في قبول الحديث ورده، أو بعبارة مكافئة، في ثبوت النص السني ذاته. وهكذا نجد أنفسنا مرة أُخرى أمام الحقيقة التي ما نفتأ نكررها، عن علاقة الجدل المتبادلة بين التاريخ الإسلامي والنص الشرعي أعني نص السنة على وجه التحديد. ومن ثم نعود فنؤكد من جديد، أن التعامل مع السنة سنداً ومتناً، بدون قراءتها على ضوء التاريخ، وهو تعامل أبتر، لا يوصل بحال من الأحوال إلى حل صحيح لإشكالية النص السني، والتي نزعم أنها لا تزال قائمة حتى اليوم، رغم الجهود التي بذلت بالإستناد إلى مبادىء علم الحديث الكلاسيكي. بل ربما بسبب هذه المبادىء ذاتها، تلك التي وضعها وطبقها أهل الحديث. وسوف نعود إلى هذه القضية بالتفصيل.

على أن أحمد بن حنبل، وإن كان مبالغاً في هذا الباب، لم يبتدعه ابتداعاً وذلك أن التجريح بالمذهب وكذلك التعديل به، هو سنة «سلفية» مؤكدة. فيحيى بن معين من كبار أساتدة الجرح والتعديل، كان يجرح «عمرو بن عبيد» لأنه أحد مؤسسي الإعتزال المتقدمين، ويقول: كان عمرو بن عبيد دهرياً. . لا يكتب حديثه. وتبعه بعد ذلك الناقدون من أهل الحديث فالنسائي يقول: متروك الحديث. وأيوب يقول: هو يكذب. والدارقطني يقول: ضعيف وذلك كله رغم الاعتراف بزهده وعبادته. فابن حبان يذكر أنه «كان من أهل الورع والعبادة، إلى أن أحدث ما أحدث واعتزل مجلس الحسن هو وجماعة معه فسموا المعتزلة»[٢٢٦]. والذهبي يصفه في ميزان الإعتزال بأنه «المتعزلي القدري مع زهده وتألهه»[٢٢٧]. وسوف نعرض بالنقد المفصل لهذه الظاهرة الغريبة في الفصل الخاص بالسنة، أما الآن فنكتفي بإبداء الدهشة من رد رواية العدل الموصوف بالزهد والعبادة والتأله، لمجرد أنه يخالف أهل الحديث آراءهم حول بعض المسائل والفروع التي لا تخرج

---

(٢٢٥) الذهبي ـ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان ـ ميزان الإعتدال في نقد الرجال ـ دار المعرفة بيروت ـ تحقيق علي محمد البجاوي ـ المجلد الثاني ـ ص ٣٦٠.

(٢٢٦) الذهبي ـ السابق ـ المجلد الثالث ـ ص ٢٧٣، ٢٧٤.

(٢٢٧) الذهبي ـ السابق ـ نصف الموضع.

عن سقف المبادىء العليا لأصول الدين. لقد وصف واحد من العلماء المسلمين غير المتمذهبين هذا الرد بأنه «خيانة للسند. لأن الذي أوجب قبول خبر العدول يوجب قبول خبر هذا»[٢٢٨] ومن العجيب أن يذكر الذهبي في ميزان الإعتدال ـ وهو أحد الكتب الأعمدة في نقد الرجال ـ رواية في تجريح عمرو بن عبيد بالرؤية المناسبة، فهو يروى عن ابن عون عن ثابت البناني قال: «رأيت عمرو بن عبيد في المنام وهو يحك آية من المصحف فقلت: أما تتقي الله! قال: إني أبدل مكانها خير منها»[٢٢٩].

ونستطيع أن نقيس على هذا الموقف من عمرو بن عبيد، موقف الكثيرين من أهل الحديث من أئمة المعتزلة وأقطابهم، بدءاً من معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم ثم واصل بن عطاء، وخالد بن صفوان، وحفص بن سلم، وعثمان الطويل، ومعمر بن عباد، وبشر بن المعتمر، وثمامة بن الأشرس، وأحمد بن أبي داود، وأبي موسى المردار، وكذلك من جعفر بن المبشر، وجعفر بن حرب وغيرهم، فالذهبي ينقل عن أهل الحديث في هؤلاء جميعاً عبارات جارحة ومشينة، رغم بعض عبارات المديح في القدرية الأوائل[٢٣٠]. وكذلك فعل الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد وهو يترجم

---

(٢٢٨) انظر صالح مهدي المقبلي المتوفى سنة ١١٠٨ هـ ـ في كتابه «العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ» ـ السابق نفس الفصل.

(٢٢٩) الذهبي ـ ميزان الإعتدال ـ ج ٣ ـ ص ٢٧٣.

(٢٣٠) انظر الذهبي السابق ـ ج ٤ ـ ص ١٤١. حيث ينقل عن الحسن البصري قوله في معبد الجهني «هو ضال مضل». ثم يضيف «وثقة بن معين». وج ٣ ص ٣٣٨ حيث يقول في غيلان الدمشقي «غيلان بن أبي غيلان المقتول في القدر. ضال مسكين». وجزء ١ ص ٣٩٩ حيث يقول في الجعد بن درهم «عداده في التابعين. مبتدع ضال، زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى». وهكذا لم ينج واحد من الثلاثة الذين قالوا بالحرية الإنسانية كحقيقة إسلامية، من وصف «الضلال». وانظر ج ٤ ص ٣٦٦ حيث يقول ابن حبان في يحيى ابن بسطام لا تحل الرواية عنه لأنه داعية إلى القدر. ومع ذلك يروى عن أحمد أنه كان يروي عن القدرية لأنه لو أنكر الرواية عنهم لترك ثلث أهل البصرة. ولو صح ذلك لكان قبل «المحنة». لأن موقف أحمد في رد القائلين بخلق القرآن معروف مشهور. ومع أن القول «بالقدر» هو من نسيج القول بخلق القرآن ومؤد إليه. بل كان الجعد يصرح به، إلاَّ أن ذلك لم ينتج «أثراً تجريحياً» بنفس القوة التي تركها القول بخلق القرآن. بسبب الظروف السياسية القمعية التي أحاطت به. سواء أيام «المحنة» التي تعرض لها أحمد، أو في إثر الانقلاب السني اللاحق. وهو ما يدلنا على الأثر الخطير الذي تركته المحنة في تفكير «أحمد» وموقفه التجريحي. لقد أصبحت قضية خلق القرآن وملحقاتها المحك الرئيسي للحكم على الرجال ـ بأثر رجعي في أغلب الظن ـ فإذا ما علمنا حجم الدور الذي لعبه أحمد في اعتماد القائمة النهائية للرجال. تبين لنا فداحة الأثر الذي تركته حملة المأمون الاعتزالية ومن بعدها حملة المتوكل السلفية، على النص السني. أو بعبارة أُخرى، فداحة الأثر الذي فعله «التاريخ السياسي» في «النص». انظر الفصل الخاص بالسنة من هذه الدراسة.

للبغداديين منهم[231].

ناهيك بالطبع عن تجريح أهل الحديث لقطاعات عريضة من الشيعة (حتى غير المغالين منهم) والخوارج والجهمية وغيرهم ممن تمّ تكفيرهم أو تبديعهم ـ كما سبق القول ـ وفقاً لميزان لم يظفر بإجماع الفرق جميعاً فهو ميزان مذهبي صرف.

إلاّ أن الأمر الذي يستحق منا وقفة قصيرة، من حيث أنه يؤكد رسوخ التجريح بالمذهب، لدى أهل الحديث، وهو تجريح هؤلاء لأبي حنيفة النعمان، فقيه الإسلام الكبير وزعيم مدرسة الرأي. ولقد فصلنا القول من قبل في تطور الموقف السلفي من أبي حنيفة ومدرسته، وذلك بمناسبة الكلام عن النفور الطبعي لدى أهل الحديث من ممارسة الرأي حتى ولو كان يتم داخل جدران الدائرة النصية كما كان شأن أبي حنيفة. فقد رأينا البخاري الذي يوثق مروان بن الحكم قاتل طلحة بن عبيد الله ويروى عنه في صحيحه، يمتنع عن الرواية عن أبي حنيفة ولو بحديث واحد في هذا الصحيح. ولا بد أن البخاري كان متأثراً في ذلك بالروايات الوافرة التي وردت عن معظم أهل الحديث في تجريح أبي حنيفة (بسبب رؤيته المذهبية التي، وإن لم تفرط في الإبتعاد عن الرؤية السلفية، لم تكن منطبقة عليها تمام الإنطباق). وفي ذلك يقول ابن عبد البر في الإنتقاء «كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة، لرده كثيراً من أخبار العدول لأنه كان يذهب إلى عرضها على ما أجمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن. فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذاً. وكان يقول الطاعات من الصَّلاة وغيرها لا تسمى إيماناً. وكل من قال من أهل السنة: الإيمان قول وعمل، ينكرون قوله ويبدعونه بذلك. وكان مع ذلك محسوداً لفهمه وفطنته». والبغدادي في تاريخ بغداد يورد عن أهل الحديث في تجريح أبي حنيفة من الروايات والأخبار ما تضيق عنه هذه الفقرة لكثرتها ولذلك نكتفي بما أورده عن جعفر بن محمد بن سلم الختلي قال أملي علينا أبو العباس أحمد بن علي بن مسلم الأبار ـ في شهر جمادى الآخرة من سنة ثماني وثمانين ومائتين ـ قال: ذكر القوم الذين ردوا على أبي حنيفة «أيوب السختياني، وجرير بن حازم، وهمّام بن يحيى، وحمّاد بن سلمة، وحمّاد بن زيد، وأبو عوانة، وعبد الوارث، وسوار العنبري، ويزيد بن زريع، وعلي بن عاصم، ومالك بن أنس، وجعفر بن محمد، وعمر بن قيس، وأبو عبد الرحمٰن المقرىء، وسعيد بن عبد العزيز، والأوزاعي، وعبد الله بن المبارك، وأبو إسحاق الفزاري، ويوسف بن أسباط، ومحمد بن جابر، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، وحمّاد بن أبي سليمان وابن أبي ليلة ووكيع بن الجراح و. . . .»[232] وما نقله عن سفيان الثوري من قوله في أبي حنيفة «لقد

---

(231) البغدادي ـ تاريخ بغداد ـ السابق ـ ج ١٣ ص ٣٧١.
(232) المرجع السابق ـ نفس الجزء ـ ص ٣٩٢.

إستتابه أصحابه من الكفر مراراً»[٢٣٣]. كما أورد عن سفيان بن عيينة قوله «ما رأيت أجرأ على الله من أبي حنيفة، كان يضرب الأمثال لحديث رسول الله ﷺ، فيرده، بلغه أنه أروى» إن البيعان بالخيار ما لم يفترقا «فجعل يقول: أرأيت إن كانا في سفينة؟ أرأيت إن كانا في سجن أرأيت إن كانا في سفر كيف يفترقان؟»[٢٣٤].

والخلاصة التي نود الخروج بها من هذه الفقرة، هي أن الإنقلاب الإنتقامي الذي قام به الخليفة العباس المتوكل سنة ٢٣٤هـ. قد مكن أهل الحديث ـ وقد خلال لهم الجو ـ من الإنفراد بتدوين الإسلام. أعني بكتابة تصورهم المفهومي الخاص للإسلام، ثم تقديمه باعتباره الطرح الإسلامي الملزم. وهو ما سبق أن درجنا على تسميته بالمنظومة الفقهفكرية السلفية. ففي غضون الفترة التالية مباشرة لهذا الإنقلاب فرغ أهل الحديث من تقفيل النص النهائي للسنة سنداً ومتناً فظهرت كتب الحديث الستة الشهيرة البخاري المتوفى سنة ٢٥٦هـ. ومسلم المتوفي سنة ٢٦٢هـ، وابن ماجة المتوفى سنة ٢٧٣هـ، وأبي داود المتوفى سنة ٢٧٥هـ، والترمذي المتوفى سنة ٢٧٩هـ، والنسائي المتوفى سنة ٣٠٣ هـ. وإكتسبت هذه الكتب ـ لا سيما البخاري ومسلم ـ حصانتها المعروفة. وتوالت عمليات التدوين على مستوى الفقه وفقاً لأُصول الشافعي التي كانت قد استقرت في الوجدان الفقهي بغير طرح جدي بديل. ثم جاء الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤هـ ليلعب، في تثبيت المنظومة السلفية دوره الذي أشرنا إليه من قبل، والذي كان في مجمله صياغة كلامية للمفاهيم الأساسية التي طرحتها هذه المنظومة على مستوى المنهج كما على مستوى الموضوع. بغير إضافة حقيقية إلى روح الطرح ومضمونه الجوهري.

* * *

إذا كنا قد فرغنا في الفقرات السابقة من المقابة بين المنهج السلفي والمنهج الإعتزالي. ووقفنا على المفتاح المزدوج لهذا المنهج الأخير، والمتمثل في الحضور الجريء للعقل والحرية، فإن السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: إلى أي مدى كان الموقف الإعتزالي من قضية السلطة مغايراً للموقف السلفي منها؟ وإلى أي مدى كان هذا الموقف الإعتزالي معبراً عن منهجه الذاتي بتوجهاته العقلية المتحررة؟

ـ ١٨ ـ

ما دمنا نتكلم عن الإعتزال كتيار فكري له سماته المنهجية، وليس عن المعتزلة كتجمع ناشىء عن حادثة فردية شهدها مجلس الحسن البصري، فإن الإعتزال في نظرنا لا

---

(٢٣٣) المرجع السابق ـ نفس الجزء ـ ص ٤٠٥.

(٢٣٤) الشهرستاني ـ الملل الساب ـ ج ١ ص ٥٤.

يبدأ بقضية «المنزلة بين المنزلتين» التي قال بها واصل بن عطاء المتوفى سنة ١٣١هـ، وإنما يبدأ بقضية «الحرية الإنسانية» التي فجرها تحت مسمى «القدر» معبد الجهني وغيلان الدمشقي في وجه السلطة الأموية قبل إنقضاء المائة الأُولى من الهجرة.

ومما يؤكد هذه الحقيقة أن قضية «القدر» ظلت طوال فترة واصل بن عطاء، قضية الإعتزال المميزة. التي تسبق في أهميتها قضية الصفات. وفي ذلك يقول الشهرستاني إن واصل بن عطاء «سلك في القول بالقدر مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات. فقال إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يُضاف إليه شر وظلم. ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر. ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية وهو المجازي على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك»[٢٣٥].

ويشير الشهرستاني إلى أن قضية الصفات لم تكن قد تبلورت بعد في هذه المرحلة، فيقول القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة. وكانت هذه المقولة في بدئها غير نضيجة. وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر (يعني غير متعمق) وهو الاتفاق على إستحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال ومن أثبت معنى أو صفة قديمة فقد أثبت إلهين. وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة»[٢٣٦].

أما قضية المنزلة بين المنزلتين، فكانت المناسبة التي استقل واصل عندها برؤيته الخاصة عن مجلس الحسن البصري، فبدأ في المناظرة حولها، والدعوة إليها، وجمع الأنصار لها، فتكونت المعتزلة.

ويعني ذلك كله أن «الإعتزال» سابق على «المعتزلة» على عكس الحال فيما يتعلق بالشيعة والخوارج. فلقد كانت «الشيعة» كجماعة أو جماعات سياسية منظمة، سابقة على «التشيع» النظري، الذي جاء في وقت لاحق ـ كما بينا ـ ليتوافق تركيبياً مع الأحداث بأثر رجعي. والأمر أوضح من ذلك فيما يتعلق بالخوارج. الذين كانوا على الدوام جماعة أو جماعات سياسية معارضة لا تحفل كثيراً بالتنظير لحركتها التي كانت دائبة لا تهدأ في الخروج والقتال، طوال خلافة علي بن أبي طالب ثم في مواجهة الدولتين الأموية والعباسية. أما الإعتزال فهو أولاً وقبل أي شيء «منهاج فكري» له سماته المميزة وأدواته المعروفة. ولم يكن المعتزلة قط ـ ورغم تعاطيهم الدائم للسياسة ـ جماعة سياسية بالمفهوم الذي قرأناه لدى الشيعة والخوارج. بل كانوا في تعاطيهم الدائم هذا، يدخلون السياسة من باب الفكر. أكثر مما يدخلون من باب الحركة. ولا شك أنهم مارسوا الحركة السياسية من

(٢٣٥) المرجع السابق ـ ج ٢ ـ ص ٣٥.
(٢٣٦) المرجع السابق.

خلال مشاركتهم في الثورة والمعارضة على إمتداد الدولتين الأموية والعباسية، ولكنهم يظلون مع ذلك ـ على وجه الجملة ـ ممارسين للفكر السياسي أكثر من كونهم ممارسين للنشاط السياسي. لقد كان الفكر بغير شك هو مفتاح الإعتزال والمعتزلة جميعاً. ومن هنا فإن «التأريخ» لهم ينبغي أن يبدأ بفكرة الإعتزال وليس بتجمع المعتزلة، وحينئذ فلا بد من الرجوع بالبداية إلى القدرية الأوائل.

وهذا ما فعله المعتزلة وهم يؤرخون لأنفسهم. فقد درجت كتب الطبقات الإعتزالية مثل «المنية والأمل» لابن المرتضى و «فرق وطبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار على الاحتفال بغيلان الدمشقي ووضعه على رأس الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة قبل واصل بن عطاء[٢٣٧]. وكتب المقالات الأشعرية متفقة على أن واصل بن عطاء إنما أخذ القول بالقدر عن معبد وغيلان. فالبغدادي في «الفرق بين الفرق» يقول «واصل بن عطاء رأس المعتزلة وداعيهم إلى بدعتهم بعد معبد الجهني وغيلان الدمشقي»[٢٣٨] والفخر الرازي في كتابه «إعتقادات فرق المسلمين والمشركين يجعل الغيلانية أول فرق المعتزلة»[٢٣٩].

إذن فقد كانت قضية القدر هي القضية الإعتزالية الأُولى بغير جدال. وتدلنا الملابسات التاريخية التي تفجرت من خلالها هذه القضية، على أصالة الروح السياسي داخل الفكر الإعتزالي. فقد انطلق القول بالقدر ـ كما سبقت الإشارة ـ من منطلقات سياسية محض. تمثلت في مفاسد القهر الأموي ومظالمه التي شاعت في أرجاء الدولة. والتي راح حُكام بني أُمية يلبسونها أردية شرعية ويبررونها بسابق قضاء الله وقدره المقدور. وقد مرَّ بنا كيف قتل عبد الملك بن مروان، عمرو بن سعيد، وأمر برأسه أن يطرح لأنصاره من أعلى القصر. ثم «هتف عليهم الهاتف ينادي أن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ». كما مر بنا كيف كان معبد الجهني وعطاء بن يسار

---

(٢٣٧) القاضي عبد الجبار ـ فرق وطبقات المعتزلة ـ تحقيق علي سامي النشار وعصام محمد علي ـ دار المطبوعات بالجامعة ـ الإسكندرية ـ ١٩٧٢. ص ٣٨ وما بعدها.

(٢٣٨) عبد القاهر البغدادي ـ الفرق بين الفرق ـ السابق ـ ص ٩٦.

(٢٣٩) الفخر الرازي ـ إعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ١٩٧٨ ص ٣٠، وانظر نلينو (كارلو ألفونسو) ـ بحوث في المعتزلة. ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» القاهرة سنة ١٩٦٥ م ط ٣ ص ١٩٠ وما بعدها. حيث ينتهي إلى خلاف رأينا حول بداية الاعتزال. ويبدو أنه كان محكوماً بالغرض البحثي، حيث كان يؤرخ لتسمية المعتزلة ـ مما ساقه إلى الفصل بين هؤلاء وبين القدرية الأوائل. لأن قضية «القدر» لم تسفر عن شيء في صدد هذه التسمية. ومن هنا تبرز أهمية التفرقة التي أجريناها بالمتن بين الاعتزال والمعتزلة، والتي غفل عنها نلينو أو تغافلها.

«يأتيان الحسن فيسألانه ويقولان يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله. فقال كذب أعداء الله»[٢٤٠].

ويستند البعض إلى هذه المقولة فيدرج الحسن في عداد القائلين بالقدر[٢٤١]. وإن كنا نعتقد كما سبق القول، أن الحسن تراجع ـ بشكل جزئي ـ عن آرائه في القدر تحت ضغط التحالف المزدوج بين السلطة الأموية والتيار «السلفي». ولأن لهذه المسألة أهميتها في إلقاء الضوء على الأجواء السياسية والفكرية التي تفجرت فيها مسألة «الحرية» لأول مرة في العقل المسلم، على يد القدرية الأوائل، الذين جعلناهم طليعة مبكرة للمعتزلة، فسوف نعرض لها بشيء من التفصيل، قبل أن نتناول الطرح السياسي الفكري الذي قدمه هؤلاء القدرية الإعتزاليون.

ما إن شاع قول الحسن البصري بمسؤولية الإنسان عن أفعاله، ومن ثم بنسبة هذه الأفعال إليه. حتى جاء رد الفعل المتوقع من قبل السلطة الأموية ممثلة في عبد الملك بن مروان وهو واحد من طغاة بني أمية المعدودين، وقف يوم تولي السلطة خطيباً في الناس يقول «إنكم تأمرونا بتقوى الله وتنسون ذلك من أنفسكم، والله لا يأمرني أحد بعد يومي هذا بتقوى الله إلاّ ضربت عنقه»[٢٤٢]. فقد أرسل عبد الملك إلى الحسن رسالة يهدده فيها من طرف خفي، يقول «. . . . وبعد فقد بلغ أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر ولم يبلغه مثله عن أحد ممن مض. ولا نعلم أحداً تكلم به ممن أدركنا من الصحابة رضي الله عنهم، كالذي بلغ أمير المؤمنين عنك. وقد كان أمير المؤمنين يعلم فيك صلاحاً في حالك وفضلاً في دينك ودراية للفقه وطلباً له وحرصاً عليه. ثم أنكر أمير المؤمنين هذا القول من قولك، فاكتب إلى أمير المؤمنين بمذهبك والذي به تأخذ: أعن أحد من أصحاب رسول الله ﷺ أم عن رأي رأيته، أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن، فإنا لم نسمع في هذا الكلام مجادلاً ولا ناطقاً قبلك. فحصل لأمير المؤمنين رأيك في ذلك وأوضحه».

وقبل أن نعرض للرد الذي أرسله الحسن، يهمنا أن نلاحظ أولاً: ما يتضمنه هذا النص القصير من الإعلان الصريح عن «فلسفة الجبر» التي ما فتئت السلطة الأموية تعتنقها

---

(٢٤٠) انظر الفقرة ١٥ من هذا الفصل.

(٢٤١) انظر الأمالي ـ السابق ـ ج ١ ص ١٥٣ وانظر د. محمد عابد الجابري ـ العقل السياسي العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ١٩٩٠ ط ص ٣٠٨ وما بعدها. حيث يرى الحسن البصري قدرياً محضاً.

(٢٤٢) اللاذري (أحمد بن يحيى بن جابر ٢٧٩ هـ) أنساب الأشراف. مخطوط. مصورة الجامعة الأردنية عن مخطوطة إستانبول رقم ٥٩٧ ـ ٥٩٨. المخطوط رقم ١: ١١٦٤. انظر د. حسين عطوان. الأمويون والخلافة ـ دار الجيل ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦ ص ١٢٠.

منذ مؤسسها الأول معاوية بن أبي سفيان، كما بينا من قبل. وأن نلاحظ ثانياً: ما ينطوي عليه من تبني هذه السلطة لمرجعية السلف التي تحرم استحداث القول على غير مثال سبق من الأولين «لا نعلم أحداً تكلم من الصحابة رضي الله عنهم» ولا شك أن عبد الملك بن مروان، الذي سفك دماء المسلمين، ونهى الناس أن تأمروه بتقوى الله وإلاَّ ضرب أعناقهم، لم يكن يصدر فيما ذهب إليه، (سواء في قوله بالجبر أو بإتباع الصحابة) عن أسباب تتعلق بالتقوى أو حتى بالفكر المجرد. بل كانت المسألة أولاً وأخيراً مسألة سياسية تتعلق بكرسي السلطة. ويهمنا أخيراً أن نلاحظ أن الخطاب، وهو يعدد للحسن على سبيل الحصر مصادره المرجعية، قد خلا من استخدام مصطلح «السنة». فهو يشير إلى القرآن، ويشير إلى قول الصحابة، كما يشير إلى «الرأي» «أم عن رأي رأيته» ولكنه لا يذكر «السنة» مما يؤيد ما نذهب إليه من أن «السنة» في هذه المرحلة المبكرة من أوائل عصر التابعين، لم تكن مصدراً كامل الإستقلالية عن القرآن، بحيث يستخدم للتعبير عنها مصطلح مستقل. وهو الأمر الذي سيفتعل بعد ذلك افتعالاً في مرحلة لاحقة على يد أهل الحديث. الذين راحوا يبالغون في طلب الرواية مبالغة فجة. وقد فطن عبد الملك بن مروان لهذه الحقيقة، مدفوعاً بنفس الأسباب السياسية، فقال مخاطباً أهل المدينة «إن أحق الناس أن يلزم الأمر الأول لأنتم. وقد سألت علينا أحاديث من قبل هذا المشرق لا نعرفها ولا نعرف منها إلاَّ قراءة القرآن. فالزموا ما في مصحفكم الذي جمعكم عليه الإمام المظلوم رحمه الله»(٢٤٣).

أما الحسن البصري، فقد أرسل رده إلى عبد الملك بن مروان، مؤكداً قدرة الإنسان على فعل أفعاله وإلاَّ لما كان مسؤولاً عنها «وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون وإبتلاهم لينظر كيف يعملون وليبلو أخيارهم. فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون لما كان لهم أن يتقدموا ولا يتأخروا، ولما كان لمتقدم أجر فيما عمل، ولا على متأخر لوم فيما لم يعمل، لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا إليهم ولكنه من عمل ربهم. فتدبر يا أمير المؤمنين بفهم فإن الله عزَّ وجلَّ يقول: **﴿فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذي هداهم الله وأُولئك هم أولو الألباب﴾** ويستشهد الحسن بآيات أُخرى من الكتاب تؤكد إرادة الإنسان وقدرته على الفعل، كقوله تعالى: **﴿وما خلقت الجن والإنس إلاَّ ليعبدون﴾** فلم يكن الله تعالى ليخلقهم لأمر ثم

---

(٢٤٣) انظر في رسالتي عبد الملك والحسن. رسائل العدل والتوحيد. محمد عمارة ـ دار الهلال ١٩٧١. الجزء الأول. وانظر إحسان عباس ـ الحسن البصري ـ دار الفكر العربي ١٩٥٢ م ص ١٧٢. ويذكرها ابن المرتضى في المنية والأمل ملخصتين جاعلاً الحجاج بدلاً من عبد الملك. ونحن نميل إلى أن هذه الرسالة إن صح صدورها عن الحسن لم تكن موجهة إلى الحجاج ليس فقط بالإستناد إلى ورود النداء بيا أمير المؤمنين، وإنما إستناداً إلى مضمون الخطاب ذاته.

يحول بينهم وبينه لأنه تعالى «ليس بظلام للعبيد».

ولا ينسى الحسن أن يدفع عن نفسه تهمة مخالفة السلف فيقول: «وقد أدركنا يا أمير المؤمنين السلف الذين عملوا بأمر الله، ورووا حكمته. وإستنوا بسنة رسوله ﷺ فكانوا لا ينكرون حقاً ولا يحقون باطلاً، ولا يلحقون بالرب تبارك وتعالى إلاّ ما ألحق بنفسه. . . إنما أحدثنا الكلام فيه من حيث أحدث الناس النكرة له، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذرون من المهلكات».

ثم ترتفع النبرة وهي تقترب من المنطقة الحساسة، منطقة السياسية والسلطة «واعلم يا أمير المؤمنين أن الله لم يجعل الأُمور حتماً على العباد، ولكن قال إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإن فعلتم كذا فعلت بكم كذا. وإنما يجازيهم بالأعمال. . . ولكن الله قد بيَّن لنا من قدم لهم ذلك فقال: ﴿وقالوا ربنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيل﴾ فالسادات والكبراء هم الذين قدموا لهم الكفر وأضلوهم السبيل بعد أن كانوا عليها. لأن الله تعالى يقول: ﴿إن هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ فقل يا أمير المؤمنين كما قال الله: فرعون الذي أضل قومه، ولا تخالف الله في قوله، ولا تجعل مع الله إلاّ ما رضي لنفسه فإنه قال: ﴿إن علينا للهدى وإن لنا للآخرة والأولى﴾. فالهدى من الله والضلال من العباد»[٢٤٤].

ونحن نتوقف حيال هذه العبارة الأخيرة «الهدى من الله والضلال من العباد» لنتساءل: هل هي تراجع من الحسن عن إطلاق الإرادة الإنسانية في الأفعال جميعاً الطاعة والمعصية والمباحات، كما توحى بذلك عبارات الخطاب، إلى قصر هذه الإرادة على المعاصي؟.

ينسب «الشريف» المرتضى إلى الحسن أنه قال «كل شيء بقضاء وقدر إلاّ المعاصي»[٢٤٥]. وهو قول يشير إلى صياغة مخففة بعض الشيء لمبدأ الإرادة الإنسانية كي تقترب من التصور السلفي لمفهوم القدر المطلقة للمشيئة الإلهية. وإن صح هذا القول فهو يستند إلى أقوال لاحقة للحسن وليس إلى الخطاب الذي نحن بصدده. لأن عبارة الخطاب واضحة في نسبة الأفعال جميعاً للإنسان «وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون» ويبدو أن الحسن كان معنياً بالدرجة الأُولى في هذه القضية بمن ينسبون الكفر والظلم والقعود إلى فعل الله تعالى يعتذرون به عن هؤلاء فهو يقول: «فافهم أيها الأمير ما أقوله. فإن ما نهى الله فليس منه لأنه لا يرض ما يسخط من العباد فإنه تعالىٰ

---

(٢٤٤) الأمالي ـ السابق ـ ج ١ ص ١٥٣.
(٢٤٥) المرجع السابق.

يقول: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر. وأن تشكروا يرضه لكم﴾ فلو كان الكفر من قضائه وقدره لرضي ممن عمله. . . . والقوم ينازعون في المشيئة وإنما يشاء الله الخير. قال تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ واعلم أيها الأمير أن المخالفين لكتاب الله وعدله يخرصون في أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر، ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلاّ بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحزم فيه، ولا يعملون في أمر دنياهم على القضاء والقدر»(٢٤٦). والخطاب بهذه الصياغة هو قوله حق حاسمة في مواجهة السلطة الأموية. تناقض عقيدتها الجبرية في قوة ووضوح فعدم رد المعصية إلى القدر، وهو القدر المتيقن من قدرية الحسن يطول بغير شك مفاسد الحكام الأمويين ومظالمهم. وأوضح من ذلك أن الحسن يعمد مباشرة إلى وضع المسألة في إطارها السياسي الصريح، فالكفر والمفسدة والضلال لا ترجع إلى فعل الله تعالى وإنما ترجع إلى فعل السادات والكبراء «فقل يا أمير المؤمنين كما قال الله: فرعون الذي أضل قومه».

وذلك يعني أن هذا التراجع الجزئي من قبل الحس والمتمثل في صيغة «كل شيء بقضاء وقدر إلاّ المعاصي» لا يخرجه من سطوة الدولة. لأن عقيدة الجبر لديها لا تعدو أن تكون أداة سياسية تبرر القمع وتفرض الرضوخ للأمر الواقع، ولم تكن صادرة ـ كما سبق القول ـ عن أسباب تتعلق بالتقوى أو تداعيات تتصل بالفكر. وليس يعني ذلك أننا نستبعد عامل الضغط السياسي من الأسباب التي أدت إلى تراجع الحسن وهو الذي عاصر جبابرة الطغاة من بني أُمية كعبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك الذي حرم على الناس مخالفته في الرأي أو مناقشته بأي حال(٢٤٧). بل أننا نكشف بهذا الضغط غموض الموقف

---

(٢٤٦) السابق ـ نفس الموضع.

(٢٤٧) انظر اليعقوبي أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر (ت ٢٩٢ هـ) تاريخ اليعقوبي ـ دار صادر بيروت ١٩٦٠ ج ٢ ص ٢٩٠ حيث يقول «كان الوليد يقول: لا ينبغي لخليفة أن يناشد ولا يكذب ولا يسميه أحد بأسمه» وانظر أنساب الأشراف السابق المخطوط ٢/ ١١٠ حيث يذكر قول المدائني «قيل لسعيد بن المسيب: إن ابن شهاب حدث الوليد عن قبيصة بن ذؤيب عن المغيرة بن شعبة عن النبي ﷺ أنه قال «لا ينبغي للخليفة أن يناشد. فقال ابن المسيب: لعنة الله على بن شهاب إن كان حدث بهذا. لقد أعظم الدنيا. أيحدث الوليد بمثل هذا وهو يعرف الوليد. ويحه. أفيناشد رسول الله ﷺ ولا يناشد الخليفة». وهكذا كان «الحديث» المصنع يساهم منذ وقت مبكر في تكريس الطغيان وتثبيت القهر وإضفاء القداسات الوثنية على الحكام. فقد وقف الوليد بعد ذلك خطيباً على منبره فقال «إنكم كنتم تكلمون من كان قبلي من الخلفاء بكلام الأكفاء وتقولون يا معاوية ويا يزيد. وإني أعطي الله عهداً يأخذني بالوفاء به: لا يكلمني أحد منكم بمثل ذلك إلا أتلفت نفسه فلعمري إن استخفاف الرعية براعيها سيدعوها إلى الاستخفاف بطاعته والإستهانة بمعصيته. قال محمد بن عبد الله القطان بلغنا أن رجلاً من بني مرة قال: إتق الله يا وليد فإن الكبرياء لله، فأمر به فتوطىء حتى مات وإتعظ الناس به، وهابوه لذلك». انظر «أخبار الدولة العباسية» تحقيق د. عبد العزيز =

السياسي للحسن حيال الدولة الأموية، ذلك الموقف الذي يجمع، فيما ترويه المصادر، بين العداء السافر لهذه الدولة ونفي الشرعية عنها من ناحية، وبين الرفض الصريح للثورة عليها والتثبيط عن رفع السيف في مواجهتها من ناحية أُخرى. فابن الأثير يروى عن الحسن قوله: «أربع خصال كنَّ في معاوية لو لم تكن فيه إلاَّ واحدة لكانت موبقة: إنتزاؤه على هذه الأُمة بالسيف حتى أخذ الأمر من غير مشورة وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة. واستخلافه بعده ابنه. وادعاؤه زياداً. وقتله حجراً وأصحاب حجر. فيا ويلاً له من حجر، يا ويلاً له من حجر وأصحاب حجر»(٢٤٨). ويروي المرتضى في الأمالي وصف الحسن لحكام بني أُمية بقوله: «إن قوماً غدوا في المطارف (أثواب الحرير) العتاق والعمائم الرقاق، يطلبون الإمارات ويضيعون الأمانات. يتعرضون للبلاء وهم منه في عافية حتى إذا أخافوا من فوقهم من أهل العفة، وظلموا من تحتهم من أهل الذمة، أهزلوا دينهم وأسمنوا براذينهم (دوابهم) ووسعوا دورهم وضيقوا قبورهم. ألم ترهم قد جددوا الثياب وأخلقوا الدين»(٢٤٩) فهم عندهم حكام فسقة باعوا دينهم بدنياهم فلا وزن لهم يوم الدين. فحين سأله رجل «يا أبا سعيد آخذ عطائي؟ أم أدعه حتى أخذه من حسناتهم يوم القيامة؟ أجابه بقوله: «قم ويحك خذ عطاءك فإن القوم مفاليس من الحسنات يوم القيامة»(٢٥٠).

ومع ذلك فحين كشرت الدولة الأموية عن أنيابها بعبد الملك والحجاج رأينا الحسن ينهى الناس عن الخروج مع عبد الرحمٰن بن الأشعث سنة ٨٥هـ. وحين سأله بعض الثائرين مع ابن الأشعث «يا أبا سعيد ما تقول في قتال هذا الطاغية (الحجاج) الذي سفك الدم الحرام وأخذ المال الحرام وترك الصَّلاة وفعل وفعل؟ قال الحسن: أرى ألا تقاتلوهم فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنت براد عقوبة الله بأسيافكم وإن يكن بلاء فاصبروا حتى الله وهو خير الحاكمين»(٢٥١). بل لقد فر الحسن من جيش ابن الأشعث حين أُكره على الخروج معه. قال ابن عون فيما رواه ابن سعد في الطبقات «فنظرت إليه بين الجسرين وعليه عمامة سوداء. قال: فغفلوا عنه، فألقى بنفسه في بعض تلك الأنهار حتى نجا منهم

= الدوري، د. عبد الجبار المطلبي ـ دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ١٩٧١ م. ص ١٧٨. وانظر د. حسين عطوان ـ الأمويون والخلافة ـ السابق ـ ص ١٤٥، ١٤٦.

(٢٤٨) ابن الأثير ـ الكامل ـ ج ٣ ـ ص ٢٠٩. انظر محمد ضياء الدين الريس ـ النظريات السياسية الإسلامية ـ القاهرة ١٩٦٠ ص ٦٨، ٦٩.

(٢٤٩) المرتضى ـ الأمالي ـ غرر الفرائد ودرر القلائد تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ القاهرة ١٩٥٤. ق ١ ص ١٥٤، ١٥٥.

(٢٥٠) السابق ـ ق ١ ص ١٥٩.

(٢٥١) ابن سعد ـ الطبقات الكبرى ـ دار صادر بيروت ـ ج ٧ ص ١٦٣، ١٦٤.

وكاد يهلك يومئذ»[٢٥٢].

كان الحسن في هذه المرحلة يدعو إلى السكينة والتضرع ويقول «الناس إذا ابتلوا من قبل سلطانهم صبروا ما لبثوا أن يفرج عنهم ولكنهم يجزعون إلى السيف فيوكلون إليه. فوالله ما جاءوا بيوم خير قط»[٢٥٣]. ولا شك أن الحسن كان يصدر في هذا الموقف عن ضغوط السطوة الأموية. وهو ما عبر عنه صراحة سعيد بن أبي الحسن وهو أخو الحسن البصري، فقد روى ابن سعيد في الطبقات الكبرى عن ثابت قال «كنا قعوداً مع الحسن على سطحه إذ صنع الحجاج ما صنع. قال سليمان: وكان أخرج المسلمين من البصرة، قال: فجاء سعيد بن أبي الحسن ونحن قعود مع الحسن فقال: نحن نقر بهذا لنضفن (نضرب) دون الحبس. قال فرد عليه الحسن وكره ما قال»[٢٥٤]. وغني عن البيان أن القول بالتراجع الجزئي من قبل الحسن لا يعني قدحاً في تقواه. بل إننا نقدر للحسن موقفه «النظري» المعارض للسلطة الغاشمة. ونفهم في الوقت نفسه ظروف الإكراه القمعية التي لابست موقفه السياسي والتي جعلته، مع قطاع عريض من التيار العام، أسيراً لعقدة «الفتنة» التي ما فتئت تغذيها سيول دماء المسلمين منذ مقتل عثمان. وذلك أن الحسن لم يعلن قط تأييده للحكم الأموي، ولم يبرر على المستوى النظري مفاسده المعروفة. كما فعل بعض الصحابة والتابعين من المحدثين والفقهاء. وخلفاؤهم من أهل الحديث.

إلاَّ أننا لا نستبعد في نفس الوقت، ضغوط الرؤية السلفية التي كانت تمثل مناخاً عقلياً عاماً، والتي ينسبها البغدادي جملة إلى «المتأخرين من الصحابة كعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله وأبي هريرة، وابن عباس، وأنس بن مالك، وعبد الله بن أبي أوفى وعقبة بن عامر الجهمي وأقرانهم الذين أوصوا أخلافهم ألا يسلموا على القدرية ولا يصلوا على جنائزهم ولا يعودوا مرضاهم»[٢٥٥].

ومن هنا، ولأن الحسن البصري الملقب بسيد التابعين، كان مدرجاً في عداد السلف أصحاب هذه الرؤية، ولم يعهد عليه بوجه عام التميز عنها بآراء مخصوصة، بل كان دائماً في موضع التبجيل والاحتفال من قبل أهل الحديث أصحاب المنظومة السلفية، فإن

---

(٢٥٢) السابق ص ١٦٣.

(٢٥٣) السابق ص ١٦٥.

(٢٥٤) السابق ص ١٦٦. يعني بذلك أنهم يقرون خوف البطش. ولكن يكتفي في حقهم بالضرب دون الحبس ففي لسان العرب «ضفنت الرجل إذا ضربت برجلك على عجزه واضطفن هو إذا ضرب بقدمه مؤخر نفسه. وفي حديث عائشة بنت طلحة أنها ضفنت جارية لها برجلها. الضفن ضربك إست الإنسان بظهر قدمك». انظر ابن منظور ـ لسان العرب ـ دار المعارف؛ـ ٢٩ ـ مادة ضفن ـ ص ٢٥٩٨.

(٢٥٥) البغدادي ـ الفرق بين الفرق ـ السابق ص ١٥.

الشهرستاني الذي كان ينقل غالباً عن الأشعري والبغدادي، ينفي نفياً تاماً أن يكون الحسن قد تكلم بشيء من القدر وينكر في سبيل ذلك نسبة هذه الرسالة إليه فيقول «ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر، فأجابه بما يوافق مذهب القدرية واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل، ولعلها لواصل بن عطاء. فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى. فإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم»[٢٥٦].

ونحن لا نوافق الشهرستاني على نسبة الرسالة إلى واصل بن عطاء ليس فقط لأن واصلاً وُلِدَ سنة ٨٠هـ بينما كانت خلافة عبد الملك بن مروان بين سنتي ٦٥: ٨٦هـ. وإنما كذلك لأن لغة الخطاب وفحواه الموضوعي أقرب إلى روح الحسن منها إلى بصمة واصل بن عطاء. هذا من ناحية ومن ناحية أُخرى، فإن ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦هـ، وهو من أقدم المصادر التي يمكن الرجوع إليها في هذا الشأن، يقرر أن الحسن «تكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه»[٢٥٧]. وهذا ما يستند إليه المعتزلة وهم ينسبون الحسن إلى أنفسهم ويضعونه في الطبقة الثالثة من طبقات المعتزلة.

ـ ١٩ ـ

ما زال السؤال مطروحاً عن الرؤية السياسية للإعتزال. إلى أي مدى كانت مغايرة للطرح السائد، ذلك الطرح الذي كان يتلخص في عبارة موجزة هي: «شرعية الأمر الواقع». ففي هذه المرحلة المبكرة من عمر الدولة الإسلامية لم تكن «النظرية السياسية» شيئاً آخر غير «النظام السياسي» القائم. فقد ظلت «النظرية السياسية» على الدوام في موقع التابع للنظام الحاكم. ومع كل حركة في شكل النظام تفرضها عوارض التاريخ أو معطيات الجغرافيا السياسية، كانت «النظرية» تبدي قدراً واضحاً وعجيباً من المرونة والقدرة على الإستيعاب. وكما سبق القول، فقد كان التيار السلفي، الذي وجد نفسه في خندق واحد مع السلطة الأموية، يتبنى ـ رغم تحفظاته التي كانت تتلاشى مع الزمن ـ القول بشرعية هذه السلطة. الأمر الذي كرسته الخصومة المتأججة التي كانت تبديها قوى المعارضة المتمثلة في الخوارج والشيعة. والتي كانت تنظر إلى التيار السلفي والسلطة الأموية الحاكمة باعتبارهما شيئاً واحداً لا شيئين اثنين.

ولأن النشاط الأساسي للسطلة كان منصباً على المواجهة مع الخوارج والشيعة، فقد

---

(٢٥٦) الشهرستاني ـ الملل ـ ج ١ ص ٥٤.

(٢٥٧) ابن قتيبة ـ الإمامة والسياسة ـ دار المعارف ـ القاهرة ص ٤٤١.

ظل النشاط الفكري للتيار السلفي في مجمله محكوماً بهذه المواجهة يتطور معها ويتلون بألوانها. حتى أنه احتاج ـ كي يكتب نظرية الخلافة في شكلها النهائي ـ إلى أكثر من ثلاثة قرون. هي المدة الزمنية التي اشتعلت تلك المواجهة خلالها على وجه التقريب.

فأين كان الفكر الإعتزالي من ذلك كله؟.

يمكن القول في إلمامة موجزة إن الرؤية السياسية الإعتزالية في مجملها، ظلت على الدوام، رؤية مغايرة لرؤية التيار السلفي، التي ظلت بدورها مطابقة للنظام الحاكم تدور معه حيث دار، كما ظلت من ناحية أُخرى مغايرة بدرجة من الدرجات، لرؤية كل من الخوارج والشيعة. وإذا كان المعتزلة قد تعاطفوا سياسياً بل تحالفوا مع بعض القوى الشيعية لا سيما الزيدية، فلم يكن ذلك يعني أن المعتزلة يتشيعون، بقدر ما كان يعني أن الشيعة يعتزلون. وكان السبب الكامن خلف هذا التعاطف والتحالف هو العداء المشترك للسلطة الأموية التي لم يعترف المعتزلة بشرعيتها قط. اللَّهُمَّ إلاَّ لبرهتين تاريخيتين قصيرتي الأجل. الأُولى: هي خلافة عمر بن عبد العزيز (٩٩: ١٠٢هـ) الذي منحه المعتزلة شرعية إستثنائية يعبر عنها أبو علي الجبائي بقوله: «إن عمر بن عبد العزيز كان إماماً، لا بالتفويض المتقدم (يقصد نظام التوريث الأموي)، لكن بالرضا المتجدد من أهل الفضل»[(٢٥٨)]. والثانية: هي الخلافة القصيرة (خمسة أشهر من سنة ١٢٦هـ) ليزيد بن الوليد، الذي كان واحداً من المعتزلة أنفسهم.

إذن فقد كانت المسافة الفاصلة بين التيار السلفي ممثلاً في أهل الحديث، وبين الموقف الإعتزالي، هي نفس المسافة الفاصلة بين هذا الأخير وبين السلطة الأموية اللاشرعية.

وكما سبق القول، فقد نشأت السلطة الأموية عما أسميناه بالإنفجار السياسي الأول الذي نجم عن الفتنة الكبرى، فتنة عثمان. ومن حول هذه السلطة تحلق أهل الحديث في مجملهم كمتحدث رسمي باسم الدولة. حيث بدأت عملية الجدل الفكري فيما بينهم وبين القوى المعارضة من خوارج وشيعة، بالتوازي مع الجدل العسكري الذي تولته الدولة بالسيف والدماء.

ومن هنا تبدو أهمية الحقبة الأموية المبكرة. من حيث أنها هي التي فرضت ـ بأفعالها وردود أفعالها ـ المفردات الأُولى لنظرية السلطة كما سيكتبها الفقه السلفي بعد ذلك على مراحل متعاقبة. وهي المفردات التي وجهت على نحو شبه جبري مسار البحث في مسألة الخلافة، ولم تزل ماثلة فيه حتى اليوم.

---

(٢٥٨) القاضي عبد الجبار ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل ـ القاهرة ـ ج ٢٠ ص ١٥٠ وانظر محمد عمارة ـ المعتزلة والثورة ـ دار الهلال ـ القاهرة ١٩٨٤ ـ ص ٨٩.

كما تبرز في هذا الإطار أهمية الطرح الذي قدمه القدرية الأوائل. باعتباره ضرباً من المعارضة المزدوجة على مستوى السياسة كما على مستوى الفكر. وهو ما يعني أن الإعتزال نشأ منذ اللحظة الأُولى لمولده، تياراً «معارضاً» للرؤية السياسية السائدة القائمة على شرعية الأمر الواقع.

ولأن «شرعية الأمر الواقع» ظلت بوجه عام هي المرجعية التأسيسية للأنظمة على مدى التاريخ الإسلامي منذ معاوية وحتى اليوم. فقد ظل الفكر الإعتزالي كذلك بوجه عام، وعلى نفس المدى التاريخي، لا يبرح مواقع المعارضة إلاً قليلاً. بل لقد كان الفكر الإعتزالي يمارس المعارضة بأثر رجعي من خلال تقييمه السياسي «المختلف» لحقبة الراشدين ومواقف الصحابة الذين شاركوا في الفتنة أيام عثمان والجمل وصفين. وحين سقطت حكومة بني أُمية سنة ١٣٢هـ كان المعتزلة واحدة من أهم القوى التي ساهمت في سقوطها بالفكر والحركة على السواء. ومع ذلك فحين قامت الدولة العباسية، فإن المعتزلة لم يكفوا عن المعارضة بسبب إنتهاج العباسيين لنفس السياسة الأموية في توريث السلطة وترك الشورى. وذلك إذا ما إستثنينا بالطبع فترة المأمون والمعتصم والواثق.

ومع التطور المتواصل عبر هاتين الدولتين، كانت النظرية السلفية تتمدد مع حركة التاريخ التي كانت تسيرها السلطة. وكانت الرؤية الإعتزالية تلهث من ورائها حتى أصابها الإعياء في النهاية وطالها الإشعاع السلفي الذي تحدثنا عنه من قبل. فرأينا الطرح الإعتزالي الأخير (ممثلاً في كتابات الماوردي صاحب الأحكام السلطانية، والقاضي عبد الجبار صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل) وقد أضحى على غير المسافة البعيدة الأُولى من الرؤية السلفية. وإن لم تفتقد ـ لا سيما عند القاضي عبد الجبار ـ حس المعارضة الإعتزالي الأصيل.

ولأن تناول هذه المساحة التاريخية بتفصيلاتها، يدخل في موضوع القسم الثاني من هذا الكتاب. والذي نخصصه لدراسة موسعة في التاريخ، بغرض رصد التطور الناجم في نظرية الخلافة عن التغير الناشيء في حركة التاريخ. فسوف نكتفي هنا بهذه الإلمامة الإجمالية. لنشرع في تناول «القدرية الأوائل» كمفتاح لفهم الحقبة الأموية من ناحية، ومفتاح لفهم المعارضة الإعتزالية من ناحية أُخرى. وسوف يكون مدخلنا هذه المرة مدخلاً تشخيصياً. نستحضر من خلاله نموذجاً فذا لهؤلاء الأوائل. يمثل في نظرنا ومضة رائعة، من تلك الومضات المبكرة النادرة في تاريخ الإسلام. ذلك هو غيلان بن مسلم الدمشقي.

ـ ٢٠ ـ

من هو غيلان بن مسلم الدمشقي؟ وما سر اختفالنا به؟.

يقول الذهبي في ميزان الإعتدال «غيلان بن غيلان المقتول في القدر. ضال

مسكين»[٢٥٩] على أن سر احتفالنا بغيلان إنما هو على وجه التحديد، سبب وصفه من قبل أهل الحديث بأنه ضال مسكين. وهو في الوقت نفسه، سبب قتله مصلوباً عند باب كيسان بدمشق، على يد هشام بن عبد الملك. وبمباركة من أهل الحديث. فقد قتل غيلان فيما تروى المصادر لسببين مرتبطين، بل هو سبب واحد ذو شقين. وذلك أن القول بالقدر أي بحرية الإرادة الإنسانية، لم يكن يعني في مفهوم السلطة الأموية إلاّ الهدم لعقيدتها الجبرية التي كانت تبرر من خلالها شرعية وجودها، كما تبرر في نفس الوقت سائر ضروب الظلم والفساد بما في ذلك القمع وسفك الدماء. كان القول بقدرة الإنسان على الفعل ومسؤوليته عنه في الدنيا والآخرة تعني بشكل مباشر مسؤولية الحكام من بني أُمية عن أعمالهم في الدنيا أمام الله عزَّ وجلَّ، ومن هنا فقد أطلق غيلان الدمشقي ـ كما أطلق معبد الجهني ـ لسانه في نقد الحكومة الأموية وشنع عليها في سياستها المالية والاجتماعية. حتى وقف يقول حين ولاه عمر بن عبد العزيز بيع الخزائن ورد المظالم «تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أُمته بغير سنته وسيرته، وكان فيما نادى عليه جوارب خز، فبلغ ثمنها ثلاثين ألف درهم، وقد إئتكل بعضها فقال غيلان من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى وهذا يأتكل والناس يموتون من الجوع»[٢٦٠] فمر به هشام بن عبد الملك، قال: هذا يعيبني ويعيب آبائي. والله إن ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه[٢٦١].

وأخطر ما ذلك رأيه في مسألة «القرشية»، فهي عنده ليست شرطاً للإمامة بل «تصلح لغير قريش. وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها. وهي لا تثبت إلاّ بإجماع الأُمة»[٢٦٢]. ولا يخفى ما ينطوي عليه هذا الرأي بشقيه من تهديد لشرعية الحكم الأموي. فنفي القرشية نفي للأموية واشتراط الإجماع هدم لشرعية تأسيسها وبقائها. وسوف نرى عند مناقشتنا لقضية القرشية في موضع لاحق، كيف أن للأمويين منذ معاوية صلة قوية بهذه المسألة فقد كانوا يؤكدون عليها، ويروون أو تروى على ألسنتهم الأحاديث فيها. أما أهل الحديث فقد أكثروا كعادتهم من الرواية في هذا الباب، كما زعموا كعادتهم أيضاً حدوث الإجماع فيها، فالشهرستاني الذي لا تخرجه أشعريته عن نطاق الرؤية الحديثية يقول بعد أن ذكر رأي غيلان في نفي القرشية وإشتراط الإجماع «والعجب أن الأُمة اجتمعت على أنها لا

---

(٢٥٩) الذهبي ـ ميزان الإعتدال في نقد الرجال ـ السابق ـ ج ٣ ص ٣٣٨.

(٢٦٠) المرتضى ـ المنية والأمر ـ ص ٢٥ ـ ٢٦. وانظر نصاً آخر عند ابن سعد ـ الطبقات الكبرى ـ السابق ج ٧ ص ٤٧٨. وانظر عبد الرحمن بدوي ـ مذاهب الإسلاميين ص ١٠٤.

(٢٦١) المنية والأمل ـ نفس الموضع السابق.

(٢٦٢) الشهرستاني ـ الملل ـ السابق ج ١ ص ١٤٧، ١٤٨.

تصلح لغير قريش، وبهذا دفعت الأنصار عن دعواهم منا أمير ومنكم أمير»[٢٦٣] وكأن هؤلاء الأنصار لم يكونوا من الأمة حين زاحموا المهاجرين من قريش في دعوى الخلافة، حتى أن زعيمهم سعد بن عبادة، وهو واحد من أقطاب الصحابة المعدودين بغير جدال، مات رافضاً لما أسفرت عنه واقعة السفيفة. بل إن التحقيق التاريخي الدقيق لهذه الواقعة ينفي أن يكون المهاجرون قد احتجوا لأنفسهم يوم السقيفة باشتراط القرشية كنص موفوع.

ونحن نرى في رأي غيلان حول هذه المسألة ضرباً من التناسق مع توجهه العقلي وإلحاحه على مفهوم العدل في الإسلام، وهو المفهوم الذي يرتبط أشد الإرتباط برؤيته في القدر أو الحرية الإنسانية، فكلاهما سواء. وهو ما يعطي لرؤية غيلان النقدية مضمونها الشمولي الواسع حيث تلتئم داخل إطار هذه الرؤية أبعاد سياسية واجتماعية واقتصادية صادرة عن تصور إسلامي عقلي راق لمفهوم الحرية الإنسانية، والعدل الإلهي الذي يعمل في الواقع الإنساني على الأرض كما يعمل في السماء. وذلك أن مفهوم العدل الإلهي عند غيلان يقتضي «أن الله تعالى لو عفا عن عاصي يوم القيامة عفا عن كل مؤمن عاصي هو في مثل حاله. وإن أخرج من النار واحداً، أخرج من هو في مثل حاله»[٢٦٤]. وهو مفهوم لا يحظى بترحيب الحُكام الأمويين الذين وجدوا من أهل الحديث من يروي لهم الروايات في أن «الخلفاء» لا يحاسبون يوم القيامة مهما اقترفوا من الآثام والذنوب. وأنهم ليسوا من طينة الرعية يخاطبون كما يخاطب الناس ويناشدون كما يناشدوا. فكان الوليد بن عبد الملك يقول «لا ينبغي لخليفة أن يناشد ولا يكذَّب ولا يسميه أحد باسمه» وربما كان الوليد يتردد أن يصرح بمثل هذا القول لولا أن واحداً من إقطاب المحدثين هو محمد بن شهاب حدثه بمثل ذلك حديثاً مرفوعاً فقد قال المدائني: «قيل لسعيد بن المسيب إن ابن شهاب حدث الوليد عن قبيصة بن ذؤيب عن المغيرة بن شعبة (وما أدراك ما المغيرة بن شعبة) عن النبي ﷺ أنه قال: «لا ينبغي للخليفة أن يناشد». فقال ابن المسيب لعنة الله على ابن شهاب إن كان حدث بهذا لقد أعظم الدنيا. أيحدث الوليد بمثل هذا وهو يعرف الوليد. ويحه!. أفيناشد رسول الله ﷺ ولا يناشد الوليد»[٢٦٥].

ونحن نعتقد أن العداوة الفجة، التي تحملها المنظومة السلفية للفكر الإعتزالي، والتي تنقلها إلينا كتب الفرق والمقالات في صورة سجال كلامي بحت، مجرد عن ملابساته التاريخية، ومفرغ، من ثم، من مضامينه السياسية، لا تعدو أن تكون تعبيراً فكرياً عن خصومة سياسية. فلقد بدأت المسألة، كما صار واضحاً الآن، بداية سياسية. وكانت

---

(٢٦٣) الشهرستاني ـ السابق ـ ج ١ ص ١٤٨.
(٢٦٤) المرجع السابق ـ ج ١ ص ١٤٨.
(٢٦٥) تاريخ اليعقوبي ـ ج ٢ ص ٢٩٠. وانظر أنساب الأشراف ـ السبق ٢/ ١١٠.

الخطوة الأُولى في مواجهتها صادرة عن السلطة، على ما رأينا في رسالة عبد الملك بن مروان إلى الحسن البصري، الذي ربما لم يتكلم في «شيء من القدر» على وجه الإبتداء، وإنما كان الرجل يسأل عن أُولئك العصاة الذي يسندون معاصيهم إلى الله، فيجيبهم بمسؤولية الإنسان عن أفعاله. ومع ذلك فقد عدل الحسن من موقفه الفكري، واتخذ موقفاً سياسياً ترجمته النهائية في صالح الأمويين، ولذلك فلم تقطع رقبته، كما فعل عبد الملك بن مروان بمعبد الجهني سنة ٨٠هـ[٢٦٦] وكما فعل هشام بغيلان في مطلع المائة الثانية. وما زال الأمويون منذ معبد وغيلان يبطشون بالمعتزلة بطشاً شديداً ويسمونهم «بالقدرية»، وهي التسمية التي انتقلت إلى القاموس الفكري لأهل الحديث الذين لم يجدوا صعوبة في العثور على «أحاديث» يروونها عن النبي ﷺ في ذم القدرية» ـ هكذا بهذا الاسم المستحدث ـ وتكفيرهم ووصفهم بأنهم «مجوس هذه الأمة». وعن أهل الحديث نقل كتاب الفرق الأشاعرة نفس المصطلح، فالبغدادي يسميهم «القدرية المعتزلة»[٢٦٧]. والشهرستاني يتابعه فيقول «يسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبونه بالقدرية» ثم يجعل لقب القدرية وصمة، إذ الذم بها كان متفقاً عليه (ولاحظ هنا دعوى الإجماع) لقول النبي عليه السّلام القدرية مجوس هذه الأُمة»[٢٦٨].

وهكذا كان كل شيء يبدأ من السلطة. التي عبرنا عنها من قبل بأنها أعظم بنية تحتية في التاريخ مطلقاً وفي التاريخ الإسلامي على نحو خاص، فما من شيء في هذا التاريخ الأخير إلاَّ هو مبصوم بخاتم السياسة: الفكر والفقه، والاجتماع والاقتصاد، واللغة والفن، والجغرافيا والسيكولوجيا، بل والنص الشرعي ذاته، الذي رأينا فيما يتعلق بالسنة، كيف فعلت السلطة في كتابته وإنتقائه.

وتصديقاً لذلك فإن فكرة القدر، رغم أرديتها الكلامية التي ستلبسها فيما بعد، لم تولد ولادة ميتافيزيقية مجردة، وإنما ولدت في صميم الواقع السياسي الاجتماعي الأموي

---

(٢٦٦) انظر ابن الأثير ـ الكامل في التاريخ ـ المطبعة المنيرية القاهرة ١٣٥٨ هـ ج ٤ ص ٧٥. حيث يقول في حوادث سنة ٨٠ هـ «فيها قتل معبد بن عبد الله بن عليم الجهني... وهو أول من قال بالقدر في البصرة وقتله الحجاج، وقيل قتله عبد الملك بن مروان بدمشق». وانظر ابن كثير ـ البداية والنهاية ـ مطبعة السعادة القاهرة ج ٩ ص ٣٤ حيث يقول عن معبد أنه «كان ممن خرج مع ابن الأشعث. فعاقبه الحجاج عقوبة عظيمة بأنواع العذاب ثم قتله. وقال سعيد بن عفير: بل صلبه عبد الملك بن مروان في سنة ثمانين بدمشق ثم قتله». وأياً كان الأمر فقد قتلته السلطة الأموية بسبب خروجه عليها، سواء كان هذا الخروج فكرياً سياسياً مما يتمثل في قوله بالقدر. أو كان عسكرياً في ثورة ابن الأسعث. فكلا الأمرين خروج. وانظر ترجمة معبد في ميزان الإعتدال ج ٤ ص ١٤١.

(٢٦٧) البغدادي ـ الفرق بين الفرق ـ ص ١٨، ص ٩٣.

(٢٦٨) الشهرستاني ـ الملل ـ ج ١ ص ٥٠.

ويسببه. وقد عبرت عن نفسها تعبيراً سياسياً مباشراً، من خلال المعارضة التي كان يقودها غيلان الدمشقي والتي وجه من خلالها سهام النقد إلى الدولة الأموية وسياساتها الاجتماعية والمالية، فضلاً عن عقيدتها الجبرية وشرعيتها التأسيسية ذاتها[٢٦٩].

وإذا كانت التجربة الإعتزالية بنزعتها العقلانية المتحررة قد تمَّ إحباطها، فلم تستطع الصمود في مواجهة الرياح السلفية العاتية التي ظلت تضرب في كل اتجاه. وفقد العقل المسلم بنفيها فرصة مبكرة للتدريب على ممارسة التعقل الحر داخل دائرة الإيمان. فثمة تجربة أُخرى ذات توجهات عقلية واضحة، بل ربما أكثر وضوحاً من توجهات المعتزلة الريادية، قد واجهت نفس المصير. أعني أنه تمَّ إحباطها أيضاً فلم تستطع الصمود في مواجهة الرياح. تلك تجربة ابن حزم، والتي بزغت من أقصى الغرب الإسلامي في الأندلس قبل انتصاف القرن الهجري الخامس.

مدرسة ابن حزم

ـ ٢١ ـ

حين فرغنا من تناول الطرح الأُصولي الذي قدمته المنظومة السلفية، حيث العقل والحرية قيمتان غائبتان، تساءلنا عما إذا كان ثمة تيار أو تيارات أُخرى تقدم طرحاً أُصولياً مغايراً. وإلى أي مدى كان هذا التغاير معبراً عن رؤية سياسية مختلفة عن الرؤية السلفية التي أفرزت نظرية الخلافة. والتي كانت في مجملها، مجرد ترديد نظري للواقع السياسي الذي فرضته الأنظمة الحاكمة.

وحين رحنا نعدد النماذج الرئيسية لهذه التيارات، فقد ذكرنا على سبيل الحصر فرق الخوارج والشيعة والمعزلة ثم مدرسة ابن حزم.

ومن الملاحظ هنا أن هذا النموذج الأخير، على عكس النماذج الثلاثة السابقة عليه، لا يشير إلى مؤسسة جماعية أو فرقة سياسية بالمعنى المعروف للكلمة. وإن كان يعد لدينا في حد ذاته مؤسسة فردية بالغة الضخامة. ليس لأثرٍ بالغ تركه بالفعل في التاريخ السياسي والفكري للإسلام كما فعلت الفرق الثلاث الشيعة والخوارج والمعتزلة، على تفاوت في حجم الأثر وتنوع في طبيعته. وإنما للأثر البالغ الذي يمكن لمنهاجه الأُصولي أن يحدثه في العقل المسلم لو قدر له أن يوضع موضع التطبيق.

---

(٢٦٩) انظر في إنتقادات غيلان للدولة الأموية، نظريتها في الخلافة وسياستها في الحكم: طبقات ابن سعد ج ٧ ص ٤٧٨. وأنساب الأشراف المخطوط ٢: ٢٤٦. وابن الجوزي ـ سيرة عمر بن عبد العزيز مطبعة الإمام بمصر ـ ص ٧٨.

ومن ثم فحين نحتفل هنا بالمنهج الذي قدمه ابن حزم، ونفرد له هذا المبحث في سياق الحديث عن التيارات الفكرية الرئيسية التي قدمت طرحاً معارضاً للمنظومة الرسمية أعني السلفية. فإن ذلك لغرضين:

الأول: هو التأكيد على حقيقة التعدد، التي نؤمن بأنها حقيقة إسلامية. تتسع لها من جهة الإمكان مساحة النص الشرعي. كما اتسعت لها بالفعل مساحة الفكر الإسلامي. وضاقت عنها فحسب صدور الأنظمة الحاكمة وحلفاؤها الدائمون من أصحاب الرؤية السلفية.

أما الغرض الثاني: فهو محاولة رد الاعتبار إلى ابن حزم، وتعويضه عن الظلم الذي لحقه من قبل التيار السلفي، الذي واجه كتاباته كما يقول ابن خلدون «بالإعتزال والترك، حتى أنها ليحصر بيعها في الأسواق وربما تمزق في بعض الأحيان»[٢٧٠]. وسبيلنا إلى ذلك هو تقديم المنهج الأُصولي الراقي لابن حزم، ليس فقط كنموذج بارز من نماذج الرأي الآخر، وإنما كذلك ـ وهو الأهم ـ باعتباره المنهج الأُصولي الوحيد الذي تمكن، على نحو شبه كامل، من الوقوف على «الأسرار» الحقيقية لما أسميناه بقانون النص.

ومع أن «قانون النص» ليس في حقيقته طلسماً تكتنفه الأسرار. وما ينبغي له لأن ذلك يناقض الغرض الوظيفي للنص ذاته، وهو أن يكون منهاجاً إجمالياً للحياة الإنسانية كما يريدها الله عزَّ وجلَّ، الذي أنزل الكتاب «بياناً لكل شيء» فالمنهج إذن نقيض الأسرار ومن ثم فهو سهل قريب وميسر «ولقد يسرنا القرآن للذكر»، فليس ينبغي إذن لقانون النص الذي هو قانون هذا التبيان إلاَّ أن يكون سهلاً قريباً وميسراً. مع ذلك فقد آثرنا عن عمد استخدام لفظة «الأسرار» لنشير بها إلى الحالة التي انتهى إليها «قانون النص» على يد التيار السلفي ومنهجيته الأُصولية. لقد طغت هذه المنهجية إلى حد كبير على الطبيعة السلسة القريبة لقانون النص، من خلال الممارسات المركبة الناجمة عن تكريس وتعميم آلية القياس، والإدعاء المتكرر للإجماع (الذي لم يحدث قط فيما نرى) واعتماد مرجعية الصحابة والتابعين ثم بعد ذلك الفقهاء وأحكامهم المدونة هذا بينما قانون النص واضح وسلس يقول منطوقه في عبارة موجزة «كل ما لم يرد النص الخالص بإيجابه أو تحريمه فهو مباح» ويعني أولاً: إن الإلزامية ليست في شيء خارج النص الخالص أي الوحي ويعني ثانياً: إن دائرة المباح هي الدائرة الأوسع في الحياة، لأنها ليست قابلة للحصر، بينما الواجبات والمحرمات في النصوص معدودة ومحصورة إلاَّ أن الممارسات الأُصولية السلفية التي قننها الشافعي، وما تفرع عنها من المباحث، وترتب عليها من الأحكام، عبر مناخ خصومي

(٢٧٠) ابن خلدون ـ المقدمة ـ السابق ص ٢٧٣.

متطاول، جعل من دونهما حجاباً عالياً وكثيفاً، بحيث أصبح الوصول إليهما ضرباً من اكتشاف الأسرار، يحتاج بغير شك إلى قدرة على القراءة من خلال الحجب، وأهم من ذلك إلى جرأة على السير في عكس التيار. وهذا ما توافر لابن حزم الذي قامت أُطروحته المنهجية في مجملها، على رؤية نقدية واضحة وصارمة للمنظومة السلفية في هياكلها الأُصولية وأحكامها الفرعية على السواء.

وهي رُؤية تضع ابن حزم بغير شك، خارج حدود المنظومة السلفية. وتذكرنا من ثم بالرؤية الإعتزالية. وإذا كانت الرؤيتان مشتركتين في مبدأ الخروج على النطاق الهيكلي السلفي، وفي بروز الحاسة النقدية التي تعبر بالضرورة عن توجه عقلي ومتحرر تحت سقف النص. وكذلك في التشابه النسبي بين الموقفين الذين اتخذا في مواجهة كل منهما من قبل المنظومة السلفية والذين إنتهيا في كلتا التجربتين بالطمس والحصار. إذ ا كانت التجربتان مشتركتين في ذلك كله، فإن تجربة ابن حزم كانت تمارس المعارضة على البعد، بينما كان المعتزلة يعارضون من موقع الإلتحام. ونقصد بالبعد هنا بعد المكان وبعد الزمان على السواء. فقد كان ابن حزم يقدم أُطروحته المنهجية من أقصى الغرب الإسلامي في الأندلس، التي تبعد آلاف الأميال عن مركز المنظومة السلفية بالمشرق، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى، فقد كان ابن حزم الذي توفي سنة ٤٥٦هـ يواجه المنظومة السلفية وقد اكتملت وتبلورت في صورتها النهائية (الشافعية ـ الأشعرية). بينما كان المعتزلة الذين امتدت فاعليتهم النشطة بطول القرن الهجري الثاني وأوائل القرن الثالث، يزاحمون هذه المنظومة في عقر دارها، خطوة خطوة، وهي في طور النشأة والتكوين.

وقد كان من شأن هذا البعد بشقيه، أن وفر لابن حزم إمكانية الرؤية الكلية الإجمالية للمنظومة السلفية بأطرافها وأبعادها، على مستوى الأُصول والفقه والكلام. الأمر الذي مكنه من تقديم رؤية نقدية تتسم بقدر واضح من العمومية والشمول. وبقدر واضح أيضاً من الحدة والحسم. وهي السمة التي درج كثير من الكتاب والباحثين على تفسيرها ـ في شيء من التسطيح ـ بالتكوين الشخصي لابن حزم، غير مفرقين في كثير من الأحيان بين الحدة الموضوعية للرأي، والحدة في أُسلوب عرضه وتقديمه. هذا من جهة، ومن جهة أُخرى فقد منح هذا البعد بشقيه، لابن حزم فرصة النجاة إلى حد كبير من التأثير السلفي الذي تحدثنا عنه من قبل، والذي لم ينج منه أحد حتى المعتزلة أنفسهم، وإذا كانت الرؤية السياسية لابن حزم كما عبر عنها «نظرياً» تشبه إلى حد كبير رؤية المنظومة السلفية، فإن ذلك يرجع بشكل مباشر في نظرنا، لأسباب سياسية بعينها هي التي أملت على ابن حزم نظريته في الإمامة. إضافة إلى أن ابن حزم لم يتنبه بالقدر الكافي للخلل الكامن في المنهجية التقليدية لعلم الحديث، وهو الخلل الذي أدى إلى تسرب كثير من الروايات

المصنوعة والملفقة، لا سيما في المنطقة السياسية، التي لعبت أحداث الفتنة دوراً كبيراً في إنشائها وتضخمها. وقد استخدم ابن حزم هذه الروايات في تأسيس رؤية حول الإمامة تتسق تمام الإتساق مع أهداف الدولة الأموية في الأندلس التي كان ابن حزم ـ وهو ينتمي لعائلة أموية بالولاء ـ يعمل في خدمتها. وإن لم تكن متسقة بنفس الدرجة مع مبادىء المنهج الأصولي النصي الذي قرره ابن حزم نفسه.

ـ ٢٢ ـ

يقول ابن حزم «علينا طلب أحكام القرآن، والسنن الثابتة عن رسول الله ﷺ: «إذ ليس الدين في سواهما أصلاً»[٢٧١]. وهذا واضح في أن الحجية منحصرة في النص الخالص أي في الكتاب والسنة، محصورة عما سواهما.

وإذا كان ابن حزم يتكلم في بعض الأحيان عن «الإجماع»، فإنه يشير إلى مفهوم مختلف عن المفهوم السلفي للإجماع، الذي شرحه الشافعي في الرسالة، وصار من بعده مضغة سيارة في الأفواه، يلجأ إليها الفقهاء كلما حزبهم الأمر واحتدم الخلاف. وذلك أن الإجماع في مفهوم ابن حزم هو على وجه التحديد: إجماع الصحابة المبني على نص وتوقيف. وليس إجماع هؤلاء ولا سواهم على ما ليس فيه نص، وهو يشرح ذلك بقوله «اتفقنا نحن وأكثر المخالفين على أن الإجماع حجة وحق مقطوع به في دين الله عزَّ وجلَّ. ثم اختلفنا، فقالت طائفة: هو شيء غير القرآن، وغير ما جاء عن النبي ﷺ، لكنه: أن يجتمع علماء المسلمين على حكم لا نص فيه. لكن برأي منهم أو بقياس منهم على منصوص، وقلنا نحن هذا باطل. ولا يمكن البتة أن يكون إجماع من علماء الأمة على غير نص من قرآن أو سنة»[٢٧٢]. ثم يشرع في تفنيد المفهوم السلفي للإجماع مستنداً إلى النص القرآني والإستدلال العقلي فيقول «قال عزَّ وجلَّ: **﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾**. فأمرنا تعالى أن نتبع ما أنزل الله ونهانا أن نتبع أحداً دونه قطعاً فبطل بهذا أن يكون إجماع على غير نص.. وقد ذكرنا قوله تعالى: **﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾** فصح أنه لا يحدث بعد النبي ﷺ شيء من الدين. وهكذا يبطل أن يجمع على شيء من الدين لم يأتِ به قرآن ولا سنة.. وصح بضرورة العقل أنه لا يمكن أن يعرف أحد ما كلفه الله تعالىٰ عباده إلاَّ بخبر من عنده عزَّ وجلَّ، وإلاَّ فالخبر عنه تعالى بأنه أمر بكذا ونهى عن كذا، كاذب على الله عزَّ وجلَّ إلاَّ أن يخبر بذلك عنه تعالى من يأتيه الوحي من عند ربه فقط... وصح أيضاً بضرورة العقل أن من أدخل في الدين حكماً يقر بأنه لم

(٢٧١) ن حزم ـ الإحكام في أُصول الأحكام ـ ج ٤ ص ٦٥٤.
(٢٧٢) المرجع السابق ـ ج ٤ ص ٦٤٠، ٦٤١.

يأتِ به وحي من عند الله تعالى، فقد شرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى، وقد ذم الله ذلك وأنكره في نص القرآن فقال: ﴿شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله﴾[٢٧٣].

وكما ينفي ابن حزم «شرعية» الإجماع بالمفهوم السلفي، ينفي كذلك «إمكانية» وقوعه، مستنداً في ذلك إلى النظر الضروري الراجع إلى «العقل والمشاهدة والحس»[٢٧٤] فيقول «إننا نسأل من أجاز أن يجمع علماء المسلمين على ما لا نص فيه فيكون حقاً لا يسع خلافه، فنقول له: أفي الممكن عندك أن يجتمع علماء جميع الإسلام في موضع واحد حتى لا يشذ عنهم منهم أحد بعد افتراق الصحابة رضي الله عنهم في الأمصار؟ أم هذا ممتنع غير ممكن البتة؟ فإن قال هذا ممكن كابر العيان. لأنه قد افترق الصحابة في عصر النبي ﷺ إلى اليوم وهلم جرا لم يجتمعوا مذ افترقوا، فصار بعضهم في اليمن في مدنها، وبعضهم في عمان، وبعضهم في البحرين، وبعض في الطائف، وبعض في مكة، وبعض بنجد، وبعض بجبل طيء، وكذلك في سائر جزائر العرب.

ثم اتسع الأمر بعده عليه السلام. فصاروا من السند وكابل إلى مغارب الأندلس، وسواحل البربر. ومن سواحل اليمن إلى ثغور أرمينيا، فما بين ذلك من البلاد البعيدة. فاجتماع هؤلاء ممتنع أصلاً لكثرتهم وتنائي أقطارهم.

وأيضاً فإن اليقين قد صح بأن الناس مختلفون في هممهم وإختيارهم وآرائهم وطبائعهم الداعية إلى إختيار ما يختارونه، متباينون في ذلك تبايناً شديداً متفاوتاً جداً، فمنهم رقيق القلب يميل إلى الرفق بالناس، ومنهم قاس القلب شديد يميل إلى التشديد على الناس، ومنهم قوي على العمل ومنهم ضعيف الطاقة يميل إلى التخفيف. ومنهم جانح إلى لين العيش يميل إلى الترفيه ومنهم مائل إلى الخشونة مجنح إلى الشدة.. ومن المحال اتفاق هؤلاء كلهم على حكم برأي أصلاً. لاختلاف دعاويهم ومذاهبهم فيما ذكرنا. وإنما يجمع ذوو الطبائع المختلفة على ما أستووا فيه من الإدراك بحواسهم وعلموه ببدائه عقولهم فقط وليست أحكام الشريعة (يعني الملزم منها) من هذين القسمين فبطل أن يصح فيها إجماع على غير توقيف، وهذا برهان قاطع ضروري»[٢٧٥].

وإذا كنا هنا ننقل عن ابن حزم فنكثر من النقول، ونقتبس منه فنطيل الإقتباس، فذلك أولاً: لكن نبرهن على أن ابن حزم ـ من خلال نصوصه ـ لا يرى الإجماع السلفي من مصادر التشريع في الإسلام على عكس ما يظن البعض ممن قرأ ابن حزم وكتب عنه[٢٧٦].

---

(٢٧٣) المرجع السابق ـ ج ٤ ص ٦٤٩.

(٢٧٤) المرجع السابق ـ ج٤ ص ٦٤٩.

(٢٧٥) ابن حزم ـ الإحكام في أصول الأحكام ـ ج ٤ ص ٦٥٠، ٦٥١.

(٢٧٦) انظر على سبيل المثال الشيخ أبو زهرة في كتابه «ابن ذرم» دار الفكر العربي ص ٣١١.

بل كان الإجماع عنده مجرد تأكيد زائد على النص لا يضيف إليه إذا حدث، قوة أو حجية، كما أن عدم تحققه لا ينقص من حجية النص شيئاً وذلك أن اتباع النص كما يقول ابن حزم فرض. سواء أجمع الناس عليه أو اختلفوا فيه. لا يزيد النص مرتبة في وجوب الإتباع أن يجمع الناس عليه. ولا يوهن وجوب اتباعه اختلاف الناس فيه. بل الحق حق ولو اختلف الناس فيه، والباطل باطل وإن كثر القائلون به. ولولا صحة النص عن النبي ﷺ بأن أمته لا يزال منهم من يقوم بالحق ويقول به ـ فبطل بذلك أن يجمعوا على باطل ـ لقلنا والباطل باطل وإن أجمع الناس عليه. لكن لا سبيل إلى الإجماع على باطل»[٢٧٧]. ولذلك فهو لا يجد غضاضة في أن يصرح بالنتيجة التي تلزم عن ذلك، وهي أن «الإجماع» حتى ولو كان عن نص، لا فائدة منه ولا معنى لطلبه، فإذا كان «الإجماع (بمعناه النصي) موجوداً، كما أن الاختلاف موجود، إلاَّ أننا لم يكلفنا الله تعالى معرفة شيء من ذلك، إنما كلفنا اتباع القرآن وبيان الرسول ﷺ»[٢٧٨]. وإذا كان أهل العلم قد مالوا إلى معرفة «الإجماع» فإن ذلك كما يقول ابن حزم «ليعظموا خلاف من خالف وليزجروه عن خلافه فقط. وكذلك مالوا إلى معرفة «الاختلاف» لتكذيب من لا يُبالي بإدعاء الإجماع»[٢٧٩]. وعلينا هنا أن نخصص عبارة «أهل العلم» التي أوردها ابن حزم بأُولئك الذين ينتهجون منهجه الأصولي، وإلاَّ فإن الغالبية العظمى من أهل العلم السلفيين، الذين هم في نفس الوقت، الغالبية العظمي من أهل العلم الإسلاميين يطلبون الإجماع إيماناً بمرجعيته التشريعية وليس لمجرد الإحتجاج على المخالفين.

هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى فإننا نطيل الإقتباس من نصوص ابن حزم لغرض آخر سنتناوله بعد قليل، وهو إظهار «المنزع العقلي الإستدلالي، السائد في أرجائها. والذي يعتمد ابن حزم من خلاله ضرورة «الحس والمشاهدة» باعتبارها جزءاً من «حجية العقل» التي يجعلها مصدراً تشريعياً متداخلاً مع النص. وقد رأينا كيف أن ابن حزم وهو يدلل على إستحالة الإجماع السلفي يستند إلى ما يمكن أن نسميه «بالدليل السيكولوجي» وذلك بإشارته المستفيضة لظاهرة التباين الإنساني في الطباع والمشارب، والأثر الطبعي الناتج عن هذه الظاهرة في ميدان الرأي. الأمر الذي ينطوي على تقنين للعلاقة بين التكوين النفسي للإنسان والتكوين الفكري له.

وكذلك فقد كان ابن حزم، وهو يشير إلى ظاهرة افتراق الصحابة في الأمصار في

---

(٢٧٧) المرجع السابق ـ ج ٤ ص ٦٥٤.
(٢٧٨) المرجع السابق ـ نفس الموضع.
(٢٧٩) المرجع السابق ـ ج ٤ ص ٦٥٥.

عصر الرسالة نفسه، ثم اتساع هذه الظاهرة بعد ذلك بسبب الفتوح فيما بين «السند وكابل إلى مغارب الأندلس، ومن سواحل اليمن إلى ثغور أرمينية»، يستند إلى «الدليل التاريخي الجغرافي» الذي لا يقتصر في قراءة الفكر على النقول الجاهزة المسبقة، التي تمعن في اختزال الوقائع وتخليصها مجردة عن سياقاتها، ثم ترجمتها على نحو سطحي، إلى حقائق «نهائية» يجب تداولها بالتوارث.

ونحن حين نلفت النظر هنا إلى هذا المنزع العقلي في منهجية ابن حزم الإستدلالية، فذلك بغرض التنبيه إلى الحقيقة التالية وهي: إن ثمة رؤية إسلامية أُخرى تعتنق العقل وتأسلمه، أعني تراه إسلامياً. ومن ثم فهي لا تفترض الخصومة معه ولا تصطنعها، ومن ثم أيضاً فهي لا تتعاطى الفصل بين «الإنسان» من حيث هو كائن أرضي يعيش التاريخ ويعايش الجغرافيا، وبين مفهوم «الدين» من حيث هو منهج لتلك الحياة التي يحياها الإنسان. فالدين «هنا» طريقة ربانية نعم، ولكنها مجعولة للإنسان. وبالتالي فلا بد أن تكون مفهومة له، في اتجاه طبيعته ومتناول وسائله. هنا لا يصبح الشق الإنساني من الحقيقة الكلية للدين شقاً هامشياً متضائلاً، كما هو شأنه في تلافيف اللاوعي السلفي، الذي ساهمت في تشكيله، كما سبق القول، المواريث القديمة السابقة على القرآن، والمعروفة بنفورها من العقل ورصيدها المزدحم بالخرافة. ومن هنا تظهر أهمية الرؤية الأُصولية التي قدمها ابن حزم بمنهجها العقلي الواضح، والتي نحرص هنا على تقديمها كنموذج نؤكد من خلاله إسلامية «العقل» ذاته. نعم إن العقل حقيقة إسلامية، إذا لم تكن المنظومة السلفية قد تمكنت من الوقوف عليها، فها هي ذي منظومة أُخرى من داخل الدائرة الإسلامية ترى هذه الحقيقة كأوضح ما تكون الرؤية، وتعبر عنها كأحسن ما يكون التعبير. ونحن نزعم أنه ليس بين هذه الحقيقة في ذاتها وبين رؤيتها ماثلة في صميم الإسلام، إلاّ خطوة واحدة هي أن تُعاد قراءة الإسلامْ في مصدره الوحيد الصحيح وهو النص الخالص، أعني القرآن أولاً ثم القرآن ثانياً، ثم السنة بمعناها الحقيق أي باعتبارها الطريقة القرآنية المتبعة من قبل النبي ﷺ، وليس بمعناها السلفي الذي يكاد أن يستغرقه ذلك الحجم الهائل من الأحاديث والمرويات التي تمَّ جمعها وتدوينها كما سبقت الإشارة في ظروف تبعث على إعادة النظر والتمحيص. وسوف نتناول هذا المنزع العقلي لدى ابن حزم بشيء من التفصيل بعد قليل، ولذلك نعود إلى منهجه الأُصولي لنختتم كلامنا عن موقفه من الإجماع، بأن ابن حزم كان يفطن على نحو واضح إلى أن القول بالإجماع، السلفي يُعادل القول بمرجعية بشرية مساوية للوحي في صلاحية التشريع، وينطوي من ثم على شبهة في الإفتئات على التوحيد. الأمر الذي يبدو أكثر وضوحاً عند النظر إلى «القياس». ولذلك فقد كان ابن حزم في هجومه الرافض للقياس أكثر حدة وأشد عنفاً.

«كان الدين والإسلام لا تحريم فيه ولا إيجاب، ثم أنزل الله تعالى الشرائع، فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما لم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق حلال كما كان. هذا أمر معروف ضرورة بفطرة العقول من كل أحد. ففي ماذا يحتاج إلى القياس أو إلى الرأي. أليس من أقر بما ذكرنا ثم أوجب ما لا نص بإيجابه، أو حرم ما لا نص بالنهي عنه قد شرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى؟ وقال ما لا يحل القول به؟ وهذا برهان لائح واضح وكاف لا معترض عليه»(٢٨٠).

هكذا يبدأ ابن حزم في كتابه «الإحكام في أُصول الأحكام» حملته الضارية من أجل إبطال القياس. وكما هو واضح منذ الدليل الأول، فإن ابن حزم يؤسس منهجيته الحجاجية التي هي جزء من منهجيته الكلية، على ما يمكن تسميته «بالعقل المنصوص» أو «النص المعقول». أعني ذلك المزيج الحميم والسائغ المكون من النص والعقل. والذي كان ابن حزم في نظرنا أول من عبر عنه داخل الفكر الإسلامي بمثل هذه الدرجة من الحسم والوضوح. وسوف نفرد لذلك فقرة مستقلة بعد قليل. أما الآن فإن الذي يعنينا هو إبراز الأساس الذي يستند إليه ابن حزم في إبطال القياس، والذي يمكن رده في صورة إجمالية إلى «دليل التشريع» الذي نعني به أن مصادر التشريع في الإسلام لا تخرج عن الوحي المنزل من عند الله، أي لا تخرج عن النص الخالص المتمثل في القرآن والسنة المصححة (بالمعنى الذي سنفصله في فصل لاحق، والذي لا يُرادفُ المفهوم التقليدي الراهن للسنة «الصحيحة»). فالقياس مردود عند ابن حزم، لأنه ينطوي على إضافة للدين ليس النص مصدرها، أي ليس الوحي مصدرها، ومن ثم فهي تشريع بما لم يأذن به الله. وحول هذا الدليل الكلي، تدور الجهود التي بذلها ابن حزم في إبطال القياس، سواء وهو يدحض حجج القائلين به وقد أوردها فأكثر من إيرادها حتى عقد باباً مطولاً لعله أطول أبواب كتابه الإحكام، أو وهو يقدم أدلته على نفس القياس، تلك التي يسميها ـ بحق ـ بالبراهين الضرورية.

وينطوي دليل التشريع الذي يستند إليه ابن حزم، على دليل آخر ينتج عنه ويكلمه هو «دليل الإباحة»، الذي يعني وفق عبارة ابن حزم «أن الدين ليس فيه إلاّ واجب أو حرام أو مباح. ولا سبيل إلى قسم رابع البتة. فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما لم يؤمر به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق» لقد كان ابن حزم إذن يفطن عن وعي كامل إلى أن القياس لا بد أن يكون على حساب دائرة المباح. ولما كانت هذه الدائرة مقصودة في

---

(٢٨٠) المرجع السابق ـ ج ٨ ص ١٣٥١.

تدبير الشارع العليم. كان التقليص منها مناقضاً لمراده عزَّ وجلَّ. إذ لا يمكن بحال أن تكون قد تركت تقصيراً أو عن نسيان. ويعني هذا كما أسلفنا القول، أن دائرة المباح دائرة نصيه، أي أنها تستند مباشرة إلى إحالة النصوص، وهو ما عبرنا عنه من قبل بأن «سكوت النص، نص بالإحالة على دائرة المباح». ومن هنا فقد كان ابن حزم يدفع بهذا الدليل «مقولة الثبات» التي كان العقل الفقهي السلفي يدمغ بها النصوص، والتي أدت بهذا العقل إلى تصور النصوص قاصرة عن الإحاطة بالواقعات، ومن ثم إلى اصطناع المصادر اللانصية طلباً لسد هذا النقص المتوهم. وهو ما يعنى أن العقل الفقهي السلفي لم يدرك المسألة على حقيقتها. لم يدركْ أن القضية ليست قضية «حاجة» إلى مصادر إضافية مفارقة للنص كالإجماع والقياس، لأن الأمر على الحقيقة أنه ليس ثمة حاجة إلى «أحكام ملزمة» بالإيجاب أو الحرمة وإلاَّ لكان الله تعالى قد نص عليها. لم يدرك هذا العقل أن سكوت النصوص مقصود في ذاته لإقرار الإباحة الأصلية للأشياء. ومن هنا فنحن نفهم شدة ابن حزم على العقل الفقهي السلفي وهو يشير إلى هذه الحقيقة بقوله واعلموا أن قولهم: هذه المسألة لا نص فيها قول باطل وتدليس في الدين وتطريق إلى هذه العظائم، لأن كل ما لم يحرمه الله على لسانه نبيه ﷺ إلى أن مات فقد حلله بقوله: **﴿خلق لكم ما في الأرض﴾**، وقوله: **﴿قد فصل لكم ما حرم عليكم﴾**. وكل ما لم يأمر به عليه السَّلام فلم يوجبه. وهذه ضرورة لا يمكن أن يقوم في عقل أحد غيرها. أما كل ما نص عليه السَّلام بالأمر به أو النهي عنه فقد حرمه أو أوجبه فلا يحل لأحد مخالفته، فصح أنه لا شيء إلاَّ وفيه نص جلي»[٢٨١].

ويعود ابن حزم إلى هذه الحقيقة فيشرحها ـ مستنداً في هذه المرة إلى السنة ـ بقوله فإن قالوا: فأرونا جميع النوازل منصوصاً عليها. قلنا لو عجزنا عن ذلك لما كان عجزنا حجة على الله تعالىٰ وعلى رسوله ﷺ، إذ لم ندع لكم الإحاطة بجميع الفتن (= يعني الواقعات المتغيرة)، لكن حسبنا بأننا نقطع بأن الله تعالىٰ بيّن لنا كل ما يقع من أحكام الدين إلى يوم القيامة، فكيف ونحن نأتيكم بنص واحد فيه لكل نازلة وقعت أو تقع إلى يوم القيامة، وهو الخبر الصحيح عنه، ﷺ: «دعوني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم. فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه». فصح نصاً أنّ ما لم يقل به النبي ﷺ فليس واجباً لأنه لم يأمر به وليس حراماً لأنه لم ينه عنه. فبقي ضرورة أنه مباح»[٢٨٢].

---

(٢٨١) المرجع السابق ـ ج ٨ ص ١٣٥٢.

(٢٨٢) المرجع السابق ـ ج٤ ص ٦٥٣.

ونحن نتوقف هنا لنبدي تقديرنا البالغ لهذه الرؤية الحزمية المطابقة لقانون النص. والتي تمثل سر احتفالنا الرئيسي بابن حزم ومنهجه الأصولي. وهي الرؤيا التي تمثل طبيعة الإسلام كما هو في الحقيقة وكما ينبغي أن يقدم اليوم إلى العالم. وإلاَّ فإن الاستمرار في عرضه كما تقدمه المنظومة السلفية اللانصية المكدسة بجبال الفقه (الذي هو تاريخي وإقليمي بالضرورة) والمشبعة بروح الخصومة مع العقل وحس التوجس من الحرية، لن ينتج إلاَّ مزيداً من تكريس الفصام القائم بالفعل بين الإسلام وبين العالم.

وذلك أن من شأن هذه الرؤية أن تُعيد الاعتبار لدائرة المباح، التي تعادل في عبارة موجزة دائرة «الحرية الإنسانية» في مجال التشريع، تلك التي كانت مجالاً مستباحاً «لسلطة الفقه» التي منحت نفسها ـ من خلال القياس ودعوى الإجماع ـ صلاحية النص الشرعي، والتي ساهمت مع «السلطة السياسية»، إن بوعي أو بغير وعي، في تنويم العقل المسلم وحرمانه من فرصة التدريب على ممارسة الحرية.

ـ ٢٣ ـ

في هذه الفقرة نواصل مع ابن حزم حملته على القياس. فلما كان القياس ينبني في صورته الشائعة على منهج «التعليل»، ويقوم في صورته الأقل شيوعاً على سائر أشكال «التشبيه»، فإن ابن حزم يرفض هذين المفهومين وينفي أن تكون لهما فاعلية في تعدية الأحكام الشرعية ونقلها من «الأصل» المنصوص إلى «الفرع» المسكوت عنه. وهذا ما يجمله ابن حزم بقوله: «أخبرونا عن القياس، أيخلو أن يحكم للشيء الذي لا نص فيه ولا إجماع بمثل الحكم الذي فيه نص أو إجماع: إما لعلة فيهما معاً هي في المحكوم فيه علامة الحكم. وإما لنوع من الشبه بينهما. وإما مطارفة لا لعلة ولا لشبه ولا سبيل إلى قسم رابع أصلاً؟ فإن قالوا مطارفة (أي) لا لعلة ولا لشبه كفونا مؤنتهم وصار قائل هذا ضحكة ومهزأة ولم يكن أيضاً أولى بما يحكم به من غيره يحكم في ذلك الأمر بحكم آخر. وهذا ما لا يقوله أحد منهم.. فإن قالوا: بل لنوع من الشبه. قيل لهم وما دليلكم على أن ذلك النوع من الشبه يجب به ذلك الحكم، ولا سبيل إلى وجود ذلك الدليل. وتعارضون أيضاً يشبه آخر يوجب حكماً آخر، وهذا أبداً.. فإن قالوا: بل لعلة جامعة بين الحكمين، سألناهم ما الدليل على أن الذي تجعلونه علة الحكم هي علة على الحقيقة فإن ادعوا نصاً فالحكم حينئذ للنص ونحن لا ننكر هذا إذا وجدناه. فإن قالوا غير النص قلنا هذا الباطل والدعوى التي لا برهان على صحتها، وما كان هكذا فهو ساقط بنص القرآن وبحكم الإجماع والعقول. وإن قالوا طرد حكم العلة دليل على صحتها قيل لهم: ما طردكم أنتم حجة على أحد فهاتوا برهانكم على صحة دعواكم إن كنتم صادقين. وهذا ما

لا مخلص منه أصلاً»[٢٨٣].

ومن الواضح هنا أن ابن حزم يرفض التعليل والتشبيه من حيث أن أياً منهما لا يفيد أكثر من «الظن» في إنتاج المعرفة الإضافية التي ترتب «الحكم»، أي أن الإستدلال المبني عليهما هو إستدلال ناقص لا ينشىء اليقين الذي لا يقنع العقل بما هو دونه. ويتسق هذا الموقف تمام الإتساق مع الرؤية المنهجية الشاملة لابن حزم، التي يحتل فيها العقل (بمفهومه الحسي الأرسطي) موقعاً تأسيسياً بارزاً. فمن السهل على قارىء ابن حزم سواء في كتاباته الأُصولية أو الفقهية أو الكلامية، أن يلاحظ شيوع استخدامه للقياس الجامع، قياس أرسطو المنطقي الذي ينتج معرفة صادقة بالضرورة، بسبب يقينية الحد الأوسط. فهو انتقال من الكلي إلى الجزئي الداخل ضمن أفراده. ويكاد القياس الجامع المكون من المقدمتين (إما من نصين. أو نص ومقدمة من ضرورة العقل أو بداهة الحس) والنتيجة أن يكون الأداة الرئيسية بين أدوات الإستدلال الحزمية. ومن ثم فليس «للتعليل» أو «التشبيه» أن يكون حاضراً ضمن هذه الأدوات، إذ أن العلاقة الناشئة عن أي منهما في منهجية القياس الفقهي هي علاقة بين جزئي وجزئي عن غير طريق الكلي الجامع بينهما، ومن هنا فالجمع بينهما لا يتحتم بضرورة العقل. وذلك كله على إفتراض التوصل إلى العلة أو الشبه على الحقيقة.

على أن ابن حزم ينفي أن تكون الأحكام معللة أصلاً. لأن العلة كما يتصورها «لا تكون إلاّ في مضطر»[٢٨٤] فهو يعرف العلة بأنها «إسم لكل صفة توجب أمر ما إيجاباً ضرورياً. وهي لا تفارق المعلول البتة. ككون النار علة الإحراق والثلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً، وليس أحدهما قبل الثاني أصلاً ولا بعده»[٢٨٥]. ويعني هذا أنه يقصر مصطلح العلة على أشياء الطبيعة التي تحدث بمحض الضرورة، فلا ينطبق على الفعل المختار الذي يتعلق بإرادة فاعلة هي في الحكم الشرعي إرادة الله عزَّ وجلّ.

ومع ذلك فهو لا ينكر وجود أسباب البعض أحكام الشريعة، بل يثبتها ويقول بها، ولكنه يقول «إنها لا تكون أسباباً إلاّ حيث جعلها الله تعالى أسباباً ولا يحل أن يتعدى بها المواضع التي نص فيها على أنها أسباب لما جعلت أسباباً له»[٢٨٦]. وينعي ابن حزم في هذا السياق على أصحاب الفقه السلفي أنهم «أتوا إلى حكم لم ينص الله تعالى ولا

---

(٢٨٣) المرجع السابق ـ ج ٨ ص ١٣٥٦.
(٢٨٤) المرجع السابق ـ ج ٨ ص ١٣٥٨. وانظر الفصل ـ السابق ج ٥ ص ٨٦.
(٢٨٥) المرجع السابق ـ ج ٨ ص ١٤٥٢.
(٢٨٦) المرجع السابق ـ ج ٨ ص ١٤٤٨.

رسوله ﷺ على أن له سبباً وهو تحريم البر بالبر متفاضلاً فجعلوا له سبباً وعلّة وحرموا من أجله الحديد بالحديد متفاضلاً وبيع الأرز بالأرز متفاضلاً. ثم أتوا إلى حكم جعل له رسول الله سبباً وأخبر أنه حكم بذلك من أجله فعصوه وأطرحوه وهو قوله ﷺ أنه نهي عن إدخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث لأجل الدافة. فقالوا ليست الدافة سبباً ولا يجب من أجلها ترك إدخار لحوم الأضاحي. وهكذا يكون عكس الحقائق»[٢٨٧].

ويعرف ابن حزم السبب بأنه «كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله، ولو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار. فالغضب سبب الإنتصار، ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة. وهو «قبل» الفعل المسبب منه ولا بد»[٢٨٨].

ومن الواضح أن ابن حزم يهدف من خلال التفرقة بين العلة والسبب إلى تأكيد رأيه في نفي التعليل عن الأحكام الشرعية بالكلية، باعتبارها صادرة عن الله تعالى الذي يفعل بمشيئته المطلقة ما يشاء ويختار، إذ العلة تنطوي على «الضرورة»، ولذلك فهي لا تصح في حقه تعالى، أما السبب فهو فعل يتأتى عن إختيار وإرادة، ومن ثم فهو مفارق للمسبب وسابق عليه بالضرورة، ولذلك فهو جائز في حق الله تعالى عزَّ وجلَّ.

وهو يعول على هذه التفرقة تعويلاً واضحاً، مستحضراً فيما يبدو مقولة المعتزلة في وجوب الأصلح والتحسين التقبيح العقليين، بدليل قوله إن من «أراد إيقاع اسم العلة في الشريعة على معنى السبب، يخرج إلى ما لا يحل اعتقاده من أن الشرائع شرعها الله لعلل أوجبت عليه أن يشرعها. أو إلى الفرية على الله تعالى في الإدعاء أنه شرع عللاً لم ينص عليها هو تعالى ولا رسوله ﷺ ولا أذناً بها. ولا بد لأهل العلل من أحد هذين السبيلين، وكلاهما مهلك»[٢٨٩].

ولا يمنعنا تقديرنا الذي أبديناه من قبل في حق ابن حزم، ولا حملتنا التي نشنها معه على منهجية القياس والرؤية السلفية بوجه عام، أن نعقب على النص السابق فنقول بأن هذه التفرقة لا أهمية لها فيما يختص بأصحاب القياس، وذلك أنهم لا يقولون بوجوب العلل في حق الله تعالى، بل هم يبالغون في نفيها إلى درجة إنكار الطبائع أي قانون السببية كما فصلنا في فقرات سابقة، بحجة أن السببية تنطوي على قول بالاضطرار في حق الله تعالى وتمثل افتئاتاً على الإقتدار المطلق للمشيئة الإلهية. هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى فهم

(٢٨٧) المرجع السابق ـ ج ٨ ص ١٤٤٨.
(٢٨٨) المرجع السابق ـ ص ١٤٤٨، ١٤٤٩.
(٢٨٩) الأحكام ـ السابق ـ ج ٨ ص ١٤٥١.

يقفون من المعتزلة موقفاً بالغ الشدة في قولهم بوجوب الأصلح في حق الله تعالى[٢٩٠]. ومن ثم فإن قولهم بتعليل الأحكام لا يعني قولاً بالوجوب على الله تعالى، وينصرف من ثم إلى ذات المعنى الذي يسميه ابن حزم بالسبب. وهو ما أثبته ابن حزم بنفسه حين قرر أنهم يوقعون «اسم العلة في الشريعة على معنى السبب»، وعلى ذلك فطالما أن المقصود هو هذا المعنى الأخير الذي لا يتضمن الوجوب في حق الله تعالى فلا مشاحة في الإصطلاح. ولذلك فنحن نميل إلى صرف عبارة ابن حزم في هذا الصدد إلى المعتزلة بوجه خاص.

أما أن القول بالتعليل يؤدي إلى إدعاء أن الله قد «شرع عللاً (بمعنى الأسباب) لم ينص عليها هو تعالى ولا رسوله ﷺ». فهو قول صحيح نوافق ابن حزم عليه، ولكننا نخالفه في أن ذلك «مهلك»، لأن القول بأسباب غير منصوصة متصور في العقل لا يستحيل فيه. وهو بعد ذلك داخل في نطاق الاجتهاد وإعمال الرأي الذي نراه بضوابطه واحداً من الحقوق التي يقرها الإسلام للإنسان، فإذا كان ابن حزم يرى أن «ليس في الشرائع شيىء لسبب إلاً ما نص منها أنه لسبب»[٢٩١]، فنحن نرى أن السكوت عن التسبيب لا يعبر في كل الأحوال عن عدم «وجود» سبب، بل القدر المتيقن فيه أنه يعبر عن عدم «ذكر» سبب، ربما كان قائماً في حقيقة الأمر ولم ينص عليه لسبب تقدره الحكمة الإلهية. ونحن ـ إستناداً إلى الاستقراء الذي يوحى لنا بحقيقة «النظام» في الكون والإنسان والعقل ـ نميل إلى الاعتقاد بالتسلسل والترابط السببي بين الأشياء ونعتقد أن وراء الأحكام أسباباً ربما سكت النص عنها. ولكن القضية عندنا أنه عند سكوت النص عن بيان السبب فلا سبيل إلى تخمينه على وجه الجزم ولا سبيل إلى تعديته بحال من الأحوال إلى حكم آخر بالإيجاب أو التحريم. وهذا هو موضع رفضنا للقياس. وهكذا يمكن القول إننا ونحن نرفض القياس لا ننطلق ـ مثل ابن حزم ـ من منطلق النفي المطلق «لوجود» الأسباب خلف الأحكام، وإنما من منطلق أنه لا سبيل لإدراك الأسباب(على وجه الجزم) إلاً بنص، وحينئذ فالحكم للنص ولا قياس، من ناحية. ومن منطلق أن السبب التخميني لا يجوز تعديته إلى حكم آخر وإلاً كان تشريعاً بغير وحي إلٰهي، من ناحية أُخرى.

فما فائدة القول إذن من جانبنا بإثبات الأسباب التي قد تكون كامنة وراء الأحكام؟ نزعم أننا ـ فضلاً عن إثبات الحقائق في ذاتها ـ، لا نعدم هذه الفائدة من ناحيتين:

الأولى: هي أن إدراكنا الإجمالي لوجودها من شأنه أن يفتح آفاقاً أوسع لفهم النصوص والأحكام الدالة عليها أو المستنبطة منها، وذلك عن طريق الاجتهاد وإعمال

---

(٢٩٠) انظر الشهرستاني ـ الملل ـ السابق ج ١ ص ٦٠. وانظر البغدادي ـ السابق ص ٩٩.

(٢٩١) الإحكام ـ السابق ـ ج ٨ ص ١٤٥١.

النظر، الأمر الذي تبرره الحركة الدائبة للحياة الإنسانية التي تسيل بالتغير على الدوام. كما أن من شأن هذا الإدراك أن يؤكد الحقيقة التي نراها في وضوح وهي: أن العلاقة بين النصوص (التشريع السماوي) وبين الحياة الإنسانية هي علاقة قرب وحميمية، وليست علاقة انفصال موغلة في الإبعاد، بمعنى أن النصوص الإلهية التي تنزلت باللغة البشرية، لتحكم الحياة البشرية على الأرض مهيأة بالطبيعة للتداخل مع الإنسان في واقعه الجغرافي التاريخي ومن ثم فإن مساحة منها كما سبق القول يملؤها الواقع الإنساني المتغير، الذي يستفز النص باستمرار لإخراج مكنوزاته، وهذا هو ما عبرنا عنه في موضع سابق بأن «الواقع الإنساني المتغير جزء من الكينونة الكلية للنص». ولو لم يكن الأمر كذلك لما كان الوحي قد اتخذ صيغة «النصوص اللغوية» التي لا سبيل إلى التعامل معها بغير التداخل الإنساني والمتغير باستمرار.

ونحن نشير بذلك إلى علاقة «القرب» التي نص عليها الكتاب في قوله تعالى: **﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب﴾**. وإذا كان مفهوم القرب في هذه الآية الكريمة يحمل الإنسان إلى كنف الله الكريم، ويحيطه بأنس المحبة والسكينة، ويعلو به درجات ودرجات إلى رحاب الخير والجمال، فلا شك عندنا أن مفهوم القرب هذا، مفهوم شامل ومحيط، يحتوي الحياة الإنسانية في جملتها وتفصيلها، ويقبل من ثم أن نفسر من خلاله علاقة النصوص بهذه الحياة الإنسانية.

فإذا كان ابن حزم ـ إنسياقاً فيما نظن خلف تداعيات الظاهرية ـ يحرِّم تحريماً جازماً أن نسأل عن أسباب الأحكام، محتجاً بقوله تعالى: **لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾**، فإننا لا نرى في هذه الآية حظراً على محاولة التفهم في آيات الله وإستلهام مراميها والوقوف على أغراضها، كل ذلك بضوابطه الشرعية وأدواته الاجتهادية التي هي متجددة بالضرورة مع الزمن. ولكن الذي تحظره الآية هي أن يرد على الله تعالى حكمه الوارد في النصوص، القطعية في ثبوتها ودلالتها، أو أن يجادل في حكمته على وجه من وجوه الرفض أو التشكيك، طالما كانت هذه الحكمة قطعية بدورها من جهة الدلالة كما من جهة الثبوت.

أما الناحية الثانية لفائدة إثبات الأسباب: فمجالها «دائرة المباح». فإذا كنا لا نستطيع داخل «دائرة الإلزام» (= الإيجاب والتحريم) أن نستند إلى الأسباب «الظنية» غير المنصوصة في تعدية الحكم، أي لا نستطيع إستخدام هذه الأسباب في إنشاء حكم إلزامي مسند إلى الله تعالى. فليس الأمر كذلك فيما يتعلق بدائرة المباح، بمعنى أن من الممكن لهذه الأسباب أن تستخدم، ليس بالضرورة في القياس عليها (حيث لا خطر هنا في تعاطي القياس كعملية عقلية صرف تنتج «إستدلالاً تمثيلياً» بمصطلح أرسطو، ولكنها لا تنتج

أحكاماً إلزامية بالوجوب أو التحريم) بل باعتبارها مصدراً إستئناسياً للإستلهام، من شأنه أن يُثري حركة الفكر داخل دائرة الحرية، ويربطها بالحس النصي بحيث لا تجنح هذه الدائرة بعيداً عن مناخ النصوص وإشعاعها السماوي الدافيء.

وإذا كنا نبدي هذا التحفظ «الجزئي» على موقف ابن حزم من التعليل، فإن الأمر يختلف حيال موقفه من «التشبيه» الذي نؤيده من ناحيتنا بغير تحفظ كما سيظهر في الفقرة التالية.

ـ ٢٤ ـ

القياس كله تشبيه. وإذا كان القياس بالعلة هو أوضح أشكاله وأكثرها شيوعاً عند القائلين به، فإن التعليل ذاته ضرب من التشبيه. ومن هنا يقول أصحاب القياس «إن كل مشتبهين يجب أن يحكم لهما بحكم واحد من حيث اشتبها».

ويتصدى ابن حزم لهذه المقولة فيصفها بأنها «تحكم بلا دليل، ودعوى موضوعة وضعها غير مستقيم»[٢٩٢]. فهو يرى أن «الإشتباه بين الشيئين لا يوجب لهما في الشريعة حكماً واحداً فيما لم ينص على اشتباههما فيه». ثم يشرع في شرح ذلك فيقول: «والحقيقة في هذا أن الشيئين إذا اشتبها في صفة ما، فهما جميعاً فيها مستويان إستواء واحداً ليس أحدهما أولى بأن يكون قياساً على الآخر من أن يكون الآخر قياساً عليه كزيد ليس أولى بالآدمية من عمرو، ولا حمار خالد أولى بالحمارية من حمار محمد، وهذا كله باب واحد في جميع ما في العالم.... أما ما يريدون من دس الباطل (يقصد القائلين بالقياس) فإنهم يريدون أن يأتوا إلى ما ساوى نوعاً آخر في بعض صفاته فيلحقونه به فيما لم يستو معه وهذا (= القياس) هو الباطل المحض الذي لا يجوز البتة»[٢٩٣].

ويستدل ابن حزم على هذا البطلان، بمنهجه الجامع بين النص والعقل فيقول «صح عن رسول الله ﷺ» لعن المؤمن كقتله» وكل مسلم يعلم أنه لا تشابه أقوى من تشابه أخبر به رسول ﷺ. فإذا لا شك في هذا، وصح يقناً أن لعن المؤمن كقتله، وأجمعت الأُمة بلا خلاف أن لعن المؤمن لا يبيح دم اللاعن كما يبيح القتل دم القاتل ولا يوجب دية كما يوجب القتل دية، فبطل قول من قال إن الإشتباه بين الشيئين يوجب لهما في الشريعة حكماً واحداً فيما لم ينص على إشتباههما فيه»[٢٩٤].

ثم يقدم ابن حزم برهانه العقلي الرائع، الذي نورده بنصه رغم طوله، لما فيه من

---

(٢٩٢) الأحكام ـ السابق ـ ج ٧ ص ١٣٣٨.
(٢٩٣) المرجع السابق ـ ج ٧ ص ١٣٣٨، ١٣٣٩.
(٢٩٤) المرجع السابق ـ ج ٧ ص ١٣٣٩.

الروح العقلاني الحزمي الذي نمثل به لنبرة جديدة ومختلفة في لغة الفقه والأُصول. يقول «إن البرهان يبطل قولهم (= القائلين بالقياس) من نفس هذه المقدمة التي رتبوا (يعني التسوية في الحكم بين المتشابهين). وذلك أنه ليس في العالم شيئان أصلاً ـ بوجه من الوجوه ـ إلاّ وهما مشتبهان من بعض الوجوه وفي بعض الصفات وفي بعض الحدود لا بد من ذلك، لأنهما محدثان أو مؤلفان أو جسمان أو عرضان، ثم يكثر وجود التشابه على قدر استواء الشيئين تحت جنس أعلى ثم تحت نوع فنوع، إلى أن تبلغ نوع الأنواع، كقولنا: الناس أو الجن أو الخيل أو البر أو التمر وما أشبه ذلك، فواجب على هذه المقدمة الفاسدة التي قدموا، إذا كانت عين ما مما في العالم حراماً أن يكون ما في العالم أوله عن أخره حراماً قياساً عليه، لأنه يشبهه ولا بد في بعض الوجوه.. ثم تلزمهم (أي المقدمة) إلزاماً آخر وهو أننا نجد أيضاً شيئاً آخر حلالاً فيلزم أن يكون كل ما في العالم حلالاً قياساً على هذا لأنه أيضاً يشبهه من بعض الوجوه.. ثم تجمع عليهم هذين الإلزامين معا، فيلزمهم أن يجعلوا الأشياء كلها حراماً حلالاً معاً، قياساً على ما حرم وما حلل، وهذا تخليط. ولا شك في فساد كل قول أدى إلى مثل هذا السخف فإذ لا شك في بطلان هذا الهذيان فالواجب ضرورة أن يحكم بالتحريم فيما جاء فيه النص بالتحريم وان يحكم بالإيجاب فيما جاء فيه النص بالإيجاب.. وما نعلم في الأرض ـ بعد السوفسطائية ـ أشد إبطالاً لأحكام العقول من أصحاب القياس، فإنهم يدعون على العقل ما لا يعرفه العقل من أن الشيء إذا حرم في الشريعة وجب أن يحرم من أجله شيء آخر ليس من نوعه ولا نص الله تعالى ولا رسوله ﷺ على تحريمه وهذا ما لا يعرفه العقل، ولا أوجب العقل قط تحريم شيء ولا إيجابه إلاّ بعد ورود النص»[٢٩٥].

ثم يدخل ابن حزم إلى المسألة مدخلاً آخر فيقول «واحتجوا فقالوا لما رأينا البيضتين إذا تصادمتا تكسرتا علمنا أن ذلك حكم كل بيضة لم تتكسر. قالوا وهذا قياس. وهذا خطأ. ولم نعلم ذلك (أي تكسر البيض عند التصادم) قياساً. ولكن علمنا بأول العقل وضرورة الحس أن كل رخص الملمس فإنه إذا صدمه ما هو أشد منه اكتنازاً أثر فيه إما بتفريق أجزائه أو تبديل شكله، ولم نقل قط إن البيضة لما أشبهت البيضة وجب أن تنكسر إذا لاقت جرماً صليباً. وهذا خطأ فاحش. بل في هذا القول إبطال القياس حقاً، فبيضة الحنش وبيضة الوزغة وبيضة صغار العصافير لا تشبه بيضة النعام البتة في أغلب صفاتها إلاّ أنهما جميعاً واقعان تحت نوع البيض وكلاهما ينكسر إذا لاقى جسماً صليباً مكتنزاً. ونحن لو خرطنا صفة بيضة من عاج أو من عود البقس حتى تكون أشبه ببيضة النعامة من الماء

---

(٢٩٥) المرجع السابق ـ ج ٧ ص ١٣٤٠، ١٣٤١.

بالماء، ولم تشبه بيضة الحجلة إلاّ في الجسمية فقط ثم ضربنا بها الحجر لما انكسرت. فصح أن الشبه لا معنى له في إيجاب استواء الأحكام البتة. وإنما الذي يصح بهذا فهو قولنا إن كل ما كان تحت نوع واحد فحكمه مستو سواء اشتبها أو لم يشتبها. فقد علمنا أن العنب الأسود الضخم المستطيل أو المستدير أشبه بصغار عيون البقر الأسود منه بالعنب الأبيض الصغير، لكن ليس شبهه به موجباً لتساويهما في الطبيعة، ولا بعده عن مشابهة العنب الأبيض بموجب لاختلافهما في الطبيعة فبطل حكم التشابه جملة، وصح أن الحكم للإسم الواقع على النوع الجامع لما تحته»[٢٩٦].

ومن أمثلة القياس السلفي، قياس «الخلافة» على «الصلاة»، تأسيساً لولاية أبي بكر، ففي خضم المواجهة الفقهفكرية مع الشيعة لجأت المنظومة السلفية فيما لجأت إلى القياس لتأييد أحقية أبي بكر بالخلافة، وتفنيد دعوى الشيعة بالنص على عليّ، فذكروا أن عمر قال للأنصار يوم السقيفة: إرضوا لِأُمتكم من رضيه رسول الله ﷺ لصلاتكم وهي عظيم دينكم.

وعلى الرغم من أن ابن حزم يبالغ في الإنتصار لأبي بكر إلى حد القول بأن خلافته ثابتة بالنص السني وليس فقط باختيار المسلمين، إلاّ أنه يرفض مقولة التشبيه بين «الإمامة السياسية» وبين إمامة الصَّلاة، ولا يرى في تقديم أبي بكر لهذه الإمامة الأخيرة أية دلالة على تقديمه للخلافة. فيقول «إن رسول الله ﷺ قد استخلف علياً على المدينة في غزوة تبوك، وهي آخر غزواته، فقياس الإستخلاف، الذي يدخل فيهما الصَّلاة والأحكام، أولى من قياس الاستخلاف على الصَّلاة وحدها»[٢٩٧]. ثم يضيف، مبيناً أن الخلافة لا تشبه الصَّلاة في شروط الاستحقاق، أن النبي ﷺ «أمر خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وأُسامة بن زيد على من هو أفضل منهم وأقرأ وأقدم هجرة وافقه وأسن، وهذه هي شروط الاستحقاق للإمامة في الصَّلاة. وإنما شروط الإمارة حسن السياسة ونجدة النفس، والرفق في غير مهانة، والشدة في غير عنف، والعدل والجود بغير إسراف، وتمييز صفات الناس في أخلاقهم، وسعة الصدر، مع البراءة من المعاصي، والمعرفة بما يخصه في نفسه وفي دينه، وإن لم يكن صاحب عبارة، ولا واسع العلم. ولو حضر عمرو وخالد وأُسامة ـ وهم غير أُمراء ـ مع أبي ذر وأُبي بن كعب، ما ساغ لهم أن يؤموا تلك الجماعة ولا أن يتقدموا أبا ذر وأُبي. ولو حضروا في مواضع يحتاج فيها إلى السياسة في السلم والحرب لكان عمرو وخالد وأُسامة أحق بذلك من أبي ذر وأُبي»[٢٩٨]. أما الآن فنحاول أن نختم حديثنا

---

(٢٩٦) المرجع السابق ـ ج ٧ ص ١٣٢٩، ١٣٣٠.
(٢٩٧) المرجع السابق ـ ج ٧ ص ١٢٧٣.
(٢٩٨) المرجع السابق ـ ج ٧ ص ١٢٧٨.

عن المنهج الإستدلالي عند ابن حزم بفقرة عن موقع «العقل» من هذا المنهج.

ـ ٢٥ ـ

«لا طريق إلى العلم أصلاً إلاّ من وجهين:

أحدهما: ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحسن.

والثاني: مقدمات (نصية) راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس[٢٩٩].

هذا هو موقع «العقل» من الرؤية الكلية لابن حزم، كما يعبر عنها في أكثر من موضع من كتابيه الإحكام والفصل. وهو موقع يضع ابن حزم بغير شك خارج نطاق الدائرة السلفية التي فصلنا القول في سماتها اللاعقلية من ناحية. كما يميزه عن المدرسة الظاهرية التقليدية التي كانت في منطلقاتها وأدواتها، تستند إلى النقل والحديث أكثر من استنادها إلى الدليل العقلي المحض من ناحية أُخرى.

وإذا كان ابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥هـ، قد حقق نجاحاً جزئياً في شأن الخروج من مأزق التوفيق بين النقل والعقل، فإن ابن حزم في رأينا لم يقع قط في هذا المأزق، بل تمكن في بساطة واقتدار من تلافي الصدام مع الاشكالية ذاتها، وذلك حين راح يضع منهجه الاستدلالي الجامع بين النص والعقل موضع التطبيق في دراساته الفقهية والأُصولية والكلامية على السواء كما هو ظاهر في كتبه المحلي والإحكام والفصل. مما يمكننا من القول بأنه قدم بالفعل في المجالات الثلاثة طرحاً يجمع إلى حد كبير بين صفتي «الإسلامية» و «العقلانية»، دون أن تنفي إحداهما الأُخرى، ودون أن تطغى أحداهما على الأُخرى. على خلاف ابن رشد الذي يظل طرحه ـ رغم بعض الكتابات الفقهية ـ طرحاً «فلسفياً» بالدرجة الأُولى، و «عقلياً إسلامياً» بالدرجة الثانية.

وكما هو واضح فنحن لا نرادف بين «الفلسفي» و «العقلي». لأن «العقل» في مفهومنا «منهج» بينما الفلسفة «رؤية». و «العقل المنهج» عندنا هو العقل الكلي الذي يكاد أن يطابق مفهوم الفطرة الإنسانية، التي نؤمن بأن الله تعالى قد فطر عليها الإنسان بما هو إنسان. ومن ثم فهي مطردة في النوع الإنساني كله. أو هي الحد الأدنى المشترك بين البشر من «قدرة الإدراك» أو «الحدس المباشر». أما «الفلسفة الرؤية» فهي الآراء التي تصدر عن مناهج مختلفة ومتعددة، يقل نصيبها من الحق أو يزيد بقدر بعدها أو قربها من منهج العقل الكلي الفطور. ومن هذا المنطلق فنحن ننظر إلى منطق أرسطو باعتباره محاولة بشرية متقدمة «لكتابة» النظام، الذي يعمل من خلاله بالفعل، العقل الكلي المفطور. وبقطع النظر عن درجة الإصابة التي أحرزها أرسطو في هذا الصدد، والتي لم تكن متدنية بحال من

---

(٢٩٩) المرجع السابق ـ ج ١ ص ٧٣.

الأحوال، فقد كان المنطق البرهاني الأرسطي المستند أساساً إلى القياس الجامع، يعمل داخل دائرة العقل الكلي المفطور. ومن هنا فنحن لا نتصور وجود الخصومة بينه وبين النص القطعي الصحيح، من حيث أن الاثنين كليهما العقل المفطور والنص القطعي صادران عن مصدر واحد هو الله عزّ وجلّ. وإنما نشأت الخصومة فيما نتصور في حس المنظومة السلفية من ناحيتين:

الأولى: هي أن الذي كتب هذه المنظومة بالدرجة الأُولى هم أهل الحديث (الذين اعتمدوا النص النهائي للسنة، وأشرفوا على تدوين الفقه) والذين كانوا بالطبيعة يمثلون «اللحظة العقلية» البدوية التي وصفناها من قبل بأنها أعجلت عن تمثل القرآن تمثلاً كاملاً، وظلت من ثم في الطور العقلي قبل القرآني بموروثاته اللاعقلية المتباينة[٣٠٠]. (سبق أن فسرنا بذلك الطور وموروثاته ظهور الغنوص الشيعي وميثولوجيا التصوف، ونحن نفسر به الآن تمكين أهل الحديث من «تثبيت» هذه اللحظة وتدوينها).

الناحية الثانية: هي أن المنظومة السلفية ظلت تخلط باستمرار فيما يتعلق بالعقل بين المنهج والرؤية، أعني بين المنطق والفلسفة حتى بعد الحضور المكثف للفكر اليوناني في القرنين الثالث والرابع. ومن ثم فإن هذه المنظومة لم تستطع أن ترى في منطق أرسطو أكثر من كونه فرعاً من الفلسفة اليونانية. ومن هنا فقد ظل «العقل» من حيث أنه مرادف هنا «للرؤية» على وجه الشمول، موضوعاً موضع الإتهام في حس المنظومة السلفية. مما حدا بالإفرازات العقلية التي حركها النص الإسلامي أن تفر إلى كنف «الفلسفة» فراراً صريحاً أو

---

(٣٠٠) انظر في هذه الموروثات السابقة على القرآن. ل محمد عابد الجابري ـ تكوين العقل العربي ـ السابق ـ الفصل العاشر. وانظر ص ٢٣٦ حيث يشير إلى أن «حضور الموروث القديم في الثقافة العربية الإسلامية كان إلى عهد المأمون (المتوفى سنة ٢١٨ هـ) إمتداد الماقبل أي استمراراً للعصر الهيلينستي: ثقافته وعلومه ونظامه المعرفي» ويبدو أنه يعول كثيراً على حركة الترجمة التي قادها المأمون حيث يتكلم عن «تدشين حركة «إحياء» وتنوير» قوامها الرجوع إلى الأُصول إلى العقل الكوني وبالذات إلى أرسطو فلسفته وعلومه ومنطقه». كما يشير إلى «اللقاء التاريخ» بين المعقول الديني العربي والمعقول العقلي اليوناني ـ الأرسطي». ونحن ـ مع عدم التقليل من تاريخية هذا اللقاء بين الفكر اليوناني والعقل المسلم ـ لا نرى أنه أنتج أثراً بالغاً في التكوين النهائي لهذا العقل الأخير. وذلك أن الهيكل الرئيسي للمنظومة السلفية (التي انفردت بصباغة العقل المسلم) كان قد تكون بالفعل قبل وصول الفكر اليوناني الذي انتظر كما يقول الجابري نفسه حتى القرن الرابع الهجري «ليثبت حضوره ككل في الثقافة العربية الإسلامية». أضف إلى ذلك أن هذه المنظومة ظلت على الدوام تشيح بوجهها عن مبادىء الفكر اليوناني المترجم بما في ذلك «المنطق»، الذي ينتمي في الحقيقة إلى العقل الكلي المفطور وليس إلى اليونان. لقد ظل العقل المسلم حتى اليوم مبصوماً بخاتم المنظومة السلفية المشربة بروح الوسط السلبي الأشعري ولا أثر فيه على وجه التقريب لروح أرسطو أو ابن رشد أو حتى الكندي والفارابي.

شبه صريح، طالما كان من غير المسموح لها أن تمارس عقلانيتها داخل دائرة السنة والجماعة بنطاقها اللغوي المحدود الذي فرضت حدوده مدرسة الحديث. وهكذا رأينا الكندي والفارابي وابن رشد يواجهون مع المنظومة السلفية مشكلة النفي والتكفير، أو في أحسن الحالات مشكلة «القبول والاعتماد».

ومن هنا تبرز أهمية ابن حزم في نظرنا. فقد استطاع أن يمارس «العقلانية» على نحو واضح داخل حدود الدائرة السلفية ذاتها، أعني في ميدان الفقه والأُصول. وذلك من خلال تفرقته الحاسمة بين المنهج والرؤية، فقد قبل المنهج أي «المنطق» واستخدمه بغير حساسية أو عقدة، بينما رفض الرؤى الفلسفية المناقضة للنصوص وحمل عليها. ومن ثم فقد كان حضور أرسطو في الفكر الحزمي، وهو أمر لا شك فيه، مقتصراً على المنطق دون الفلسفة.

فكيف استخدم ابن حزم المنطق أو العقل في الفقه والأُصول؟.

- ٣٦ -

يقول ابن حزم «إن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة ولا زمان. ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة البته. ففي أول أوقات فهمنا علمنا أن الكل أكثر من الجزء، وأن كل شخص غير الشخص الآخر، أن الشيء لا يكون قائماً قاعداً في حال واحدة، وأن الطويل أمدّ من القصير. وبهذه القوة عرفنا صحة ما توجبه الحواس، وكلما لم يكن بين أول أوقات معرفة المرء وبين معرفته به مهلة ولا زمان فلا وقت للاستدلال فيه. ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك إلاَّ أنه فعل الله عزَّ وجلَّ في النفوس فقط. ثم من هذه المعرفة أنتجنا جميع الدلائل»(٣٠١).

هكذا يبدأ ابن حزم كتابه الأُصولي «الإحكام» بإثبات حجة العقل، باعتبار أن العقل هو أصل الأُصول الذي يسبق النص الشرعي سبقاً زمانياً بالضرورة، بمعنى أن حجية النص لا تثبت ابتداء إلاَّ بالعقل. وذلك على خلاف الشافعي منظر المنظومة السلفية الذي أشرنا من قبل إلى أنه يبدأ كتابه الأُصولي «الرسالة» بتعريف «البيان»، وأشرنا إلى اختلاف الدلالة التي تنطوي عليها كل بداية من البدايتين، في إظهار الفارق بين التوجه اللغوي السلفي والتوجه العقلي الذي يمثله ابن حزم.

ويقدم لنا ابن حزم من خلال هذا النص، مفهوم العقل «الأرسطي» في صيغة «إسلامية» قح. فهو يشير إلى العقل باعتباره قوة الإدراك الأُولى التي تنتج المعرفة الأولية بغير مهلة من الزمان، وهو ما يسميه أرسطو بالحدس المباشر «الذي هو مبدأ العلم ومبدأ

---

(٣٠١) الإحكام - السابق - ج ٢ ص ٢٠.

للمبدأ نفسه»[٣٠٢]. ثم يمثل لهذه المعرفة الأولية بأمثلة تشير إلى المبادىء الأساسية للفكر كما شرحها أرسطو بادئاً «بمبدأ الهوية» (كل شخص غير الشخص الآخر) ثم مبدأ «عدم التناقض والثالث مرفوع» (الشيء لا يكون قائماً قاعداً في حال واحدة). ثم هو يربط العقل «بالحواس» التي هي أصل الإدراك المباشر. مما يؤكد أرسطية مفهومه للعقل، ويباعد على نحو واضح سنشير إليه بعد قليل، بينه وبين مفاهيم الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية، ذات المضامين الغنوصية التي نراها عند كل من ابن سينا والغزالي. على أن أهم ما في هذا التقديم هو رده لقوة الإدراك المباشر تلك إلى «فعل الله عزَّ وجلَّ في النفوس فقط». وهو ما يعني أن العقل عنده مرادف «الفطرة» التي فطر الله الناس عليها. وهنا يكمن الفارق بين هذه الرؤية الحزمية «المسلمة» وبين رؤية أرسطو نفسه. فإذا كان ابن حزم لا يتوقف عند القول بالإدراك الحدسي المباشر، الذي يفسر معرفة المبادىء بغير برهان، بل يفسر هذا الحدس المباشر ذاته بفعل الله عزَّ وجلَ، فإن أرسطو قد توقف عند الحدس العقلي المباشر مكتفياً بكونه «مبدأ العلم ومبدأ للمبدأ نفسه». ولم يذهب إلى أبعد من ذلك[٣٠٣]. ولقد ظل ابن حزم يكرر هذه الحقيقة من أول كتابه الإحكام حتى آخره، ليؤكد على أن العقل متصل بالله تعالى، وأن العمل يمقتضاه فريضة نصية، فقد كتب في نهاية الإحكام يقول «فاهتدوا بنور الله التام الذي هو العقل. الذي به تعرف الأمور على ما هي عليه، ويمتاز الحق من الباطل. ثم بنص القرآن وبيان الرسول ﷺ للدين. إذ لا سبيل إلى السلامة في الآخرة إلاَّ بهذين السبيلين»[٣٠٤].

من الواضح إذن أن العقل عند ابن حزم سابق على القرآن والسنة من حيث الثبوت وملازم لهما على وجه الدوام من حيث الدلالة. وهذا ما عنيناه بقولنا أن منهج ابن حزم منهج «نصي عقلي» أو «عقلي نصي» وذلك أن البرهان الضروري المستند إلى العقل المفطور لا يعمل عنده في الفراغ المطلق خارج النص. بل هو يتداخل معه على نحو حميم بحيث لا يصح لأي منهما أن يعمل بمعزل عن الآخر، فإذا كان النص يقوم على العقل في الثبوت ويحتاج إليه في الدلالة، فإن العقل ينضبط بالنص في الحدود ويحتاج إليه في الهداية. وهذا مفهوم قول ابن حزم الذي أشرنا إليه قبل قليل والذي يحصر فيه العلم أصلاً في وجهين: الأول: بديهة العقل وأوائل الحس. والثاني: المقدمات الراجعة إلى

(٣٠٢) Aristote, Les secondes analytiques, 11,19,100 b - 15.
مشار إليه في الجابري ـ بنية العقل العربي ـ السابق ص ٣٩٦.

(٣٠٣) انظر أرسطو، كتاب النفس، ترجمة إسحاق بن حنين. عند عبد الرحمٰن بدوي ـ أرسطوطاليس في النفس، القاهرة ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٥٤ م.

(٣٠٤) الإحكام ـ السابق ـ ج ٨ ص ١٤٧١.

بديهة العقل وأوائل الحس مما وجد في نص قرآن أو نص سنة. فالعلم بالأحكام الشرعية ينتج عما يمكن تسميته بالاستدلال العقلي المنصوص، أو الإستدلال النصي المعقول. أو بعبارة ابن حزم نفسه «الدليل المأخوذ من النص».

يشرح ابن حزم هذا الدليل فيقول «الدليل المأخوذ من النص ينقسم أقساماً سبعة كلها واقعة تحت النص:

أحداها: مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما. كقوله عليه السَّلام «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» النتيجة: كل مسكر حرام. فهاتان المقدمتان دليل برهاني على كل مسكر حرام. (وهذا قياس أرسطي واضح، مقدمتان نصيتان. يكثر ابن حزم من استخدامه في الفقه كما في كتابه المحلي. وقد تكون إحدى المقدمتين نصية والأخرى عقلية أو حسية، وكلاهما عنده سواء).

ثانيهما: شرط معلق بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط، مثل قوله تعالى: **﴿إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾**. فقد صح بهذا أن من انتهى غفر له.

ثالثها: لفظ يفهم منه معنى فيؤدي بلفظ آخر. وهذا نوع يسميه أهل الاهتبال بحدود الكلام «المتلائمات» مثل قوله تعالى: **﴿إن إبراهيم لأوّاه حليم﴾** فقد فهم من هذا فهماً ضرورياً أنه ليس بسفيه. وهذا هو معنى واحد يعبر عنه بألفاظ شتى.

رابعها: أقسام تبطل كلها إلاً واحداً فيصح ذلك الواحد. مثل: هذا الشيء إما حرام فله حكم كذا، وإما فرض فله حكم كذا، وإما مباح فله حكم كذا. فليس فرضاً ولا حراماً فهو مباح له حكم كذا. (وهذا هو دليل الإباحة الأصلية الذي أسهبنا القول فيه من قبل).

خامسها: قضايا واردة مدرجة فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لما بعدها وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية. مثل قولك أبو بكر أفضل من عمر وعمر أفضل من عثمان فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان. (وهذه هي التعدية المنطقية).

سادسها: أن نقول كل مسكر حرام. فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر. وهذا هو الذي يسميه أهل الاهتبال بحدود الكلام (المنطق) عكس القضايا. وذلك أن الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبداً.

وسابعها: لفظ ينطوي فيه معان جمة، مثل قولك: زيد يكتب، فقد صح من هذا اللفظ أنه حي وأنه ذو جارحة سليمة يكتب بها، ومثل قوله تعالى: **﴿كل نفس ذائقة الموت﴾**. فصح من ذلك أن زيداً يموت وأن هنداً تموت وأن عمراً يموت وهكذا كل نفس وإن لم يذكر أسمه»[٣٠٥].

---

(٣٠٥) الإحكام ـ السابق ـ ج ٥ ص ٨٨٣، ٨٨٤.

وهو لا يتصور أبداً وقوع التناقض بين النص الصحيح وبين العقل. فـ «كل ما صح ببرهان أي شيء كان، فهو في القرآن وكلام النبي منصوص مسطور يعلمه كل من أحكم النظر وأيده الله تعالىٰ بفهم»[306] و «كل ما قاله الله تعالى فحق ليس منه شيء منافياً للمعقول، بل هو كله، قبل أن يخبرنا به تعالى في حد الإمكان عندنا، ثم إذا أخبرنا به عزَّ وجلَّ صار واجباً حقاً ويقيناً»[307].

ومن هنا فقد وجدنا مبادىء العقل المفطور، أو تحليلات أرسطو المنطقية (حيث لا فارق في الغالب) تمثل صلب الدليل النصي الذي قسمه ابن حزم إلى سبعة أقسام. يستغنى بها استغناء كاملاً عن كل المصادر المرجعية المفارقة للنص التي لجأت إليها النظومة السلفية بحكم أدواتها الفقهية الضيقة المنحصرة في «اللغة» والتي لم تستطع بوجه عام تجاوز معطيات «الدلالة» اللفظية، إلى إمكانات الإستدلال العقلي بمفهومه الذي يتسم بالإتساع والشمول من جهة، واليقينية والصدق من جهة أُخرى.

وفي هذا الإطار يجب أن تقرأ «ظاهرية» ابن حزم. التي تعني إصراره: ليس فقط على الاكتفاء «بالنص الخالص» ولكن أيضاً الاكتفاء من النص الخالص بظاهره. وهما في رأينا وجهان لعملة واحدة عند ابن حزم. لأنه يرى في القول بالتأويل أو القول بالباطن، ضرباً من الإضافة على النص فالنصوص عنده كافية بذاتها للدلالة على نفسها فقد وردت «بألفاظ عربية معروفة المعاني في اللغة التي نزل بها القرآن، فلا يحل لأحد صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها التي وضعت له في اللغة التي بها خاطبنا الله في القرآن، إلى معنى غير ما وضعت له، إلاَّ أن يأتي نص على أنها مصروفة عن ذلك المعنى إلى غيره، أو يوجب صرفها ضرورة حس أو بديهة عقل»[308]. ومن هنا كانت ظاهرية ابن حزم تأكيداً لمبدأه الأساسي «لا حجية إلاَّ للنص» بدليل أنها محكومة في النهاية بالنص وضرورة الحس وبداهة العقل. فهي ليست ـ رغم بعض النتائج الغريبة التي قادت إليها ابن حزم ـ ظاهرية مطلقة متعنتة مطلوبة لذاتها. وإنما هي تعمل في خدمة النص أو لا، وفي خدمة دائرة المباح بعد ذلك. ومن هذه الناحية الأخيرة تفترق نصية ابن حزم عن «نصية سلفية» قد تلتبس بها، هي نصية أحمد بن حنبل الذي كانت نصيته تتمثل على وجه التحديد في التماس النصوص (السنية بوجه خاص) إلتماساً مبالغاً فيه من أجل التضييق على دائرة الرأي والاجتهاد (وهي دائرة تتسع بقدر قلة النصوص التي أثبتنا قبل أن المبالغة في طلبها ليست مقصداً شرعياً، بل إن العكس هو الصحيح) ومن هنا كان أحمد يكره القياس من حيث

---

(306) ابن حزم ـ الفصل ـ السابق ـ بيروت مكتبة خياط ج ٢ ص ٩٥.

(307) المرجع السابق ـ ج ٢ ص ١٢٦.

(308) المرجع السابق ـ ج ٣ ص ٥٠.

كونه ضرباً من ممارسة التعقل في النصوص. يكرهه لا لصالح دائرة المباح، أي لا ليترك الحكم للبراءة الأصلية ولكن ليحكم «بنص» سوف «يوجد» في الغالب، إن لم نقل، سوف يوجد لا محالة، ضمن تلك الآلاف المؤلفة من مئات «النصوص» والروايات المجموعة. وهو حينئذ، وبعبارته الصريحة يفضل الرواية الضعيفة التي «تلزم» على القياس وإعمال الرأي. وعلى العكس من ذلك كانت نصية ابن حزم الخالصة التي تمزج العقل كما رأينا ببنية النص، وترفض القياس رفضاً قطعياً حاسماً (وليس كنصية الحنابلة التي تقبله على مضض أو تكرهه على قبول) من ناحية. كما أنها ترفضه تأسيساً على العقل وانتصاراً لدائرة المباح. دائرة الحلال الأصلي وحرية العقل من ناحية أُخرى.

ـ ٢٧ ـ

على أن عقلانية ابن حزم المنضبطة بالنص، أو نصيته الممتزجة بالعقل، لم تعلن عن نفسها فحسب داخل ميدان الفقه والأُصول، بل كانت منهاجاً كلياً، يقف وراء الرؤية الحزمية الشاملة برمتها. نرى ذلك بوضوح في موقفه الرافض لكل مصادر المعرفة الغنوصية (اللاعقلية)، كدعوى «الإلهام والكشف» الصوفية، ودعوى «الإمامية» الشيعية. فهو يرد على القائلين بالإلهام بقوله «ما الفرق بينك وبين من ادعى أنه ألهم بطلان قولك.. والفرق بين هذه الدعوى ودعوى من إدعى الإدراك بأوائل العقل أن كل من في المشرق والمغرب إذا سُئِلَ عما ذكرنا أننا عرفناه بأوائل العقل أخبر بمثل ما نخبر سواء بسواء. وأن المدعين للإلهام لا يتفق اثنان منهم على ما يدعيه كل واحد منهم إلهاماً، فصح أنهم كذبه»[٣٠٩]. ويرد على الشيعة القائلين «بالإمام» المعصوم بقوله «بأي شيء عرفت صحة قول الإمام. أببرهان أم بمعجزة أم بإلهام؟ أم بقوله مجرداً؟ فإن قال ببرهان كلف به ولا سبيل له إليه. وإن قال بمعجزة ادعى البهتان لا سيما الآن وهم يقرون أنه قد خفي عنهم موضعه منذ مائة وسبعين عاماً، وإن قالوا بقوله مجرداً سُئِلوا عن الفرق بين قوله وقول خصومهم في إبطال مذاهبهم دون دليل»[٣١٠].

ثم يحمل ابن حزم من نفس المنطلق العقلاني حملة شديدة ومتوقعه على العقل الأشعري، وهو أحد المكونات الرئيسية في المنظومة الفكرية السلفية كما أشرنا من قبل، فيفند مذهب الأشاعرة في إنكارهم لقانون السببية، واصفاً إياه بالهوس فيقول «ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملة وقالوا ليس في النار حر، ولا في الثلج برد، ولا في العالم طبيعة أصلاً، ... ولكن الله عزَّ وجلَّ يخلق منه ما شاء، وقد كان ممكناً أن يحدث

(٣٠٩) الإحكام ـ السابق ـ ج ١ ص٢٠.
(٣١٠) المرجع السابق ـ ج ١ ص ٢١.

من مني الرجال جملاً ومن مني الحمار إنساناً» ثم يرد على ذلك بقوله: «إن كل ما في العالم مقرون بالصفات وهي الطبيعة نفسها. لأن من الصفات المحمولة في الموصوف ما هو ذاتي به لا يتوهم زواله إلاّ بفساد حامله وسقوط الاسم عنه، كصفات الخمر التي إن زالت عنها صارت خلاً وبطل اسم الخمر عنها. وهكذا كل شيء له صفة ذاتية فهذه هي الطبيعة»[٣١١]. ثم يحتج عليهم بضرب من الدليل اللغوي المستند إلى نوع نصي فيقول: «إن اللغة التي نزل بها القرآن تبطل قولكم لأن من لغة العرب القديمة ذكر الطبيعة والخليقة والسليقة والنحيزة والغريزة والسجية والسيمة والجبلة. ولا يشك ذو علم أن هذه الألفاظ استعملت في الجاهلية وسمعها النبي ﷺ فلم ينكرها قط»[٣١٢].

وهكذا، ولأن الله تعالى «قد رتب الطبائع على أنها لا تستحيل أبداً ولا يمكن تبدلها عند كل ذي عقل» يستمر ابن حزم في جملته على العقل الأشعري ممثلاً في محمد بن الطيب الباقلاني الذي يقول «إن الساحر يمشي على الماء على الحقيقة وفي الهواء، ويقلب الإنسان حماراً على الحقيقة وإن كل هذا موجود من الصالحين على سبيل الكرامة»[٣١٣]. فيدفع هذه الخرافات نافياً أن تكون لساحر أو صالح قدرة على تغيير الطبيعة بوجه من الوجوه، لأنه لم يقم برهان بوجود ذلك ولا صح به نقل، وهو ممتنع في العقل. ولو كان ممكناً لاستوى الممتنع والممكن والواجب، وبطلت الحقائق كلها»[٣١٤].

كان ابن حزم إذن من داخل منهجه النصي العقلي، يرفض كل خرافات الطور العقلي السابق على القرآن، بكل موروثاته الوثنية الغنوصية التي تسربت ثم تسربت عبر القرون في العقل الجمعي المسلم الذي لم يقدر له أن يتمثل القرآن تمثلاً حقيقياً كاملاً، لأسباب ترجع - كما أشرنا من قبل وكما سنفصل في مواضع لاحقة، - إلى تاريخ السلطة على وجه العموم.

ولكـــن.

هل تعني إشادتنا المتكررة بعقلانية ابن حزم النصية، ومنهجه الأُصولي القائم على حجية النص الخالص وإقرار الإباحة الأصلية، وهذا هو صلب قانون النص كما نعرفه من الإسلام وكما عرضناه من قبل، هل يعني هذا أن «المنهج» الحزمي قد أحاط بهذا القانون من كل جوانبه؟ وهل يعني من ناحية أُخرى أن «الرؤية» الحزمية كانت في كل الأحوال متسقة مع منهجها الأُصولي؟.

---

(٣١١) الفصل - ج ٥ ص ١١، ١٢.
(٣١٢) السابق - ج ٥ - ص ١١.
(٣١٣) السابق - ج ٥ - ص ٢.
(٣١٤) السابق - ج ٥ - ص ٣.

نحن نعتقد أن في «المنهج» الأُصولي الحزمي نقطة تحفظ واحدة، هي التي تحول بينها وبين ترسيمه بوضعيته الراهنة في موقع المنهج النهائي المنشود. والأمر يتعلق بموقفه «السلفي» القح من النص النهائي للسنة وعلم الحديث. هذا عن المنهج. أما بالنسبة للرؤية فنحن نزعم أن النظرية السياسية لابن حزم بملامحها القريبة من النظرية السلفية، تمثل نقطة ضعف رئيسية تستحق الفحص والتفسير. ولأننا نخصص «لإشكالية» السنة بوجه عام، مبحثاً كاملاً هو الفصل المشار إليه. هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى فلأننا لم نشرع بعد في التناول الإجمالي لنظرية الخلافة السلفية، التي سنقيس إليها نظرية ابن حزم السياسية، فسوف نرجىء النظر في هذه النظرية بدورها إلى القسم الثاني من هذا الكتاب.

خاتمة

هل في الإسلام أحكام ملزمة فيما يتعلق بشكل السلطة؟.

كان هذا هو السؤال الذي انطلقت منه هذه الدراسة. والذي تفجرت عنه أرتال من الأسئلة كان أولها: ما الذي نعنيه بالإسلام تحديداً في هذا الصدد؟ هل هو «النص» أم «التاريخ»؟.

وإذ انتهينا إلى أن الإسلام المعني الملزم هو النص وحده وليس التاريخ، برزت على الفور الإشكالية الكبرى التي لا يكاد العقل الإسلامي يشعر بها حتى الآن، وهي «إشكالية النص».

فما إشكالية النص؟

عندما شرعنا في البحث، كانت المشكلة في نظرنا محصورة في تلك المصادر المرجعية اللانصية كالاجماع والقياس وقول الصحابي وعمل أهل المدينة ثم أقوال الفقهاء من أصحاب المذاهب، التي وضعت إلى جوار النص الخالص واكتسبت صلاحياته التشريعية، ثم ساهمت بالنصيب الأوفى في عملية التدوين الكبرى للإسلام. تلك التي إصطلحنا على تسميتها بالمنظومة السلفية، والتي أثبتنا في الصفحات السابقة كيف تضاءل دور النص الخالص في تكوينها أمام الدور الذي لعبته تلك المصادر اللانصية الدخيلة. الأمر الذي كان يعني في النهاية تضاؤل حضور «النص» في تشكيل التكوينة الراهنة للعقل المسلم، بالنسبة لحضور «التاريخ» بكل ما تنطوي عليه تلك المفردة الأخيرة من مضامين سياسية واجتماعية وعقلية، موضوعة بالطبع في إطارها الجغرافي الإقليمي الذي يؤكد كما سبق البيان نسبية المنظومة السلفية وتاريخانيتها.

على أن الأمر لم يقتصر على ذلك، وهو جد خطير. بل ظهر ما هو أخطر. فما أن تمادينا في البحث حتى بدا أن التاريخ (السياسي الفقهي) لم يكتفِ بإنشاء المصادر المرجعية المفارقة للنص على حساب دائرة المباح أو دائرة الحرية التي تعرضت على طول المدى لقهر مزدوج سياسي وتشريعي من قبل السلطتين السياسية والفقهية على السواء، لم

يكتفِ «التاريخ» بذلك، بل حاول التدخل في بنية النص الخالص ذاتها، فأحرز نجاحاً كبيراً فيما يتصل بالنص السني، بينما كان «نجاحه» ضعيفاً فيما يتعلق بالقرآن.

ففيما يتصل بالسنة، وصل التدخل إلى حد الوضع والإنشاء، فضلاً عن التفسير والتأويل وقد كانت المنطقة السياسية ـ كما سبق القول ـ هي أكثر المناطق عرضة للتيارات الناجمة عن هذا التدخل، سواء من قبل السلطة (المتحالفة غالباً مع الفقه السلفي)، أو من قبل الفرق السياسية المعارضة وعلى رأسها الشيعة. وهكذا كانت المشكلة بالنسبة للنص السني مشكلة مزدوجة، تتعلق بالثبوت كما تتعلق بالدلالة. إذ لم يعد من السهل التسليم بثبوت النصوص السنية (في المنطقة السياسية على الأقل) قبل إعادة قراءتها على ضوء هذه الحقيقة التاريخية، أعني على ضوء التدخل السياسي الذي مارسته كل من السلطة الحاكمة والقوى المعارضة لها في بنية النصوص، على مدى الحقبة «الطويلة» التي شهدت الصراع السياسي بين الفرق، والتي شهدت في نفس الوقت عملية التدوين النهائي للسنة. ومن هنا فقد أصبح من اللازم علينا ـ لفهم قضية السلطة في الإسلام ـ ليس فقط «البحث عن السلطة لدى النص» بل كذلك أو قبل ذلك «البحث عن النص لدى السلطة». إن هذا هو ما نعني به على وجه التحديد وجوب قراءة النص (السني خصوصاً) على ضوء التاريخ. وذلك أن «النص» ذاته لن يكون محدداً قبل أن تتم هذه القراءة فإذا ما صار النص نهائياً وفقاً لهذه الآلة النقدية «الجديدة» أمكن البحث فيه عن السلطة وغير السلطة دون خوف من التداخل والتخليط. وسوف تكون هذه القراءة موضوع الفصل الثالث من هذه الدراسة والذي نخصصة للنص السني وعلاقة الجدل المتبادل بينه وبين التاريخ السياسي على مستوى الثبوت كما على مستوى الدلالة.

أما بالنسبة للقرآن. فقد توقف التأثير المباشر للتاريخ السياسي بوجه عام عند حد التفسير والتأويل. وذلك لسبب واضح ومفهوم هو أن النص القرآني الذي تكفل الله تعالى بحفظه كان يكتب لدى نزوله أولاً بأول تحت إشراف النبي ﷺ. ومعنى هذا أن القرآن كان قد اكتمل كنص نهائي مغلق ومنقول بالتواتر قبل أن يبدأ التاريخ السياسي فاعلية التدخل والتأثير. لقد اندمجت بالنسبة للقرآن لحظتاه النصيتان، لحظة النزول ولحظة التدوين. على خلاف الروايات التي صار يُشار إليها بمصطلح السنة، والتي كان يتم نقلها بأخبار الآحاد، عبر لحظتين نصيتين إثنتين أولاهما لحظة التلقي الأول أو الورود، والثانية لحظة الكتابة والتدوين. أما هذه اللحظة الأخيرة فتمتد من القرن الهجري الثاني (حيث البدايات الأُولى للتدوين) حتى القرن الهجري الرابع (حيث اكتملت كتب الحديث المشهورة عند أهل السنة). وهي بعينها فترة الاشتعال في فعالية التاريخ السياسي في الإسلام. لقد كان النص السني (السياسي خصوصاً) يدون تحت لهب التاريخ، بل في القلب من مجالة الإشعاعي

الساخن. على خلاف النص القرآني الذي تمّ تقفيله كاملاً قبل أن تبدأ في التاريخ السياسي الإسلامي لحظة الاشتعال.

ومن هنا فقد اقتصر الإشعاع الطاغي للتاريخ السياسي حيال القرآن على تأويل النص وتوظيفه لخدمة الأيديولوجيا السياسية المطلوب ترويجها أو الدفاع عنها، حسب الموقع السياسي أو الفكري من السلطة أو المعارضة. ومن ثم فإن قراءة النص القرآني على ضوء التاريخ، إنما هي في الواقع قراءة في التأويل السياسي للنص الخالص.



الفصل الثاني

في القرآن

قراءة في التأويل السياسي للنص

المبحث الأول

المحيط التاريخي للتأويل

ـ ١ ـ

نعود في هذا الفصل إلى البناء الشكلي للسلطة أو نظام الحكم في الإسلام. وسوف نحاول من خلاله تبين الكيفية التي تمّ بها الجدل بين القرآن وبين الواقع السياسي الديني اللاحق عليه.

وذلك أن هذا الواقع السياسي الديني اللاحق، أضاف إلى النص القرآني الخالص لا سيما في قضية السلطة، أبعاداً تأويلية لم تكن له وقت التنزيل، أعني وقت إكتماله ككتاب محكم بوفاة النبي ﷺ. لقد راحت كل فرقة من فرق الصراع الناجم عن الفتنة، (لا سيما الشيعة ثم أهل السنة)، تأول آيات الكتاب تأويلاً موافقاً لنظريتها السياسية في السلطة، متجاهلة بذلك لحقيقة «السكوت القرآني» الحاسم فيما يتعلق بهذه القضية. فزعمت الشيعة أن في القرآن نصوصاً تثبت الوصية لعلي وأبنائه من بعده. أما أهل السنة فمنهم من ذهب إلى أن القرآن يؤيد خلافة أبي بكر، ومنهم أكتفى بالقول بأنه يثبت النظرية السنية في الخلافة. على أن الشيعة في الحقيقة، كانوا هم الأكثر تأويلاً لآيات القرآن في شأن الإمامة، كما كانوا الأسبق في استخدام التأويل. ومن بعدهم ـ وكرد فعل في الغالب ـ بدأ السنيون في تعاطي التأويل وتوظيفه في الرد على الشيعة ثم في تأسيس ما صار يعرف بنظرية الخلافة.

ومن هنا فسوف نستحضر مرة أُخرى مفهوم اللحظتين النصيتين الذي إفتتحنا به الفصل الأول من هذا القسم، وذلك لنقرأ النص القرآني من خلاله. أي لنقرأه مرتين، مرة على ضوء اللحظة النصية الأُولى مفترضين أنفسنا في السنة الهجرية الثالثة عشر، بعد وفاة النبي ﷺ وقبل واقعة السقيفة. ومرة على ضوء اللحظة النصية الثانية، وهي لحظة أطول من سابقتها من الناحية الزمنية، حيث تبدأ من الأعقاب المباشرة للفتنة وتمتد بطول عصر التدوين. وفي كلتا القراءتين فسوف نطرح الأسئلة ذاتها: هل في القرآن نص يعين الشكل

الدستوري للدولة؟ هل ثمة نص بالوصية لرجل أو أُسرة أو قبيلة أو شعب؟ وعلى وجه التخصيص هل ثمة نص باستلزم القرشية كشرط في الحاكم؟ وهل ثمة نص يعين سائر الشروط فيه، أو نص يعين طريقة إختياره، ويحدد صلاحياته سواء في مواجهة الناس، أو في مواجهة العناصر الأُخرى من السلطة إن كان لها وجود؟.

في القراءة الأُولى سوف يجيبنا النص الخالص بمفرده. أما في القراءة الثانية فسوف تجيبنا الشروح والتأويلات. ولذلك ففي القراءة الأُولى سوف تواجهنا حقيقة «السكوت» واضحة وسافرة، أما في القراءة الثانية فسوف نرى النص وقد استنطقه التاريخ، فنطق بلسانه أعني بألسنته، لأنه ليس للتاريخ ـ من حيث هو الواقع المتعدد النسبي بالضرورة ـ لسان واحد، بل ألسنة متعددة، تعبر عن هذا الواقع في تعدده ونسبيته. ومن هنا فسوف نجد لدى هذه القراءة جوابات متخالفة حول الأسئلة المطروحة، ليس فقط فيما بينها وبين بعضها البعض، وإنما قبل ذلك فيما بينها وبين جوابات القراءة الأُولى، التي هي بالضرورة جوابات واحدة لا تتعد.

فلنبدأ باللحظة النصية الأُولى.

ـ ٢ ـ

تثير قراءتنا للقرآن في لحظته النصية الأُولى، قضية «السكوت». فنحن نزعم مع الكثرة البالغة من الباحثين، أن القرآن قد سكت سكوتاً تاماً عن تسمية حاكم أو التوصية له، كما سكت عن تعيين نظام للحكم أو شكل للحكومة. ومع ذلك فإن النظرية الشيعية في الإمامة، وبدرجة أقل النظرية السنية في الخلافة، لم تقنعا بالدلالة الأُصولية للسكوت، والتى تعنى إحالة القضية برمتها إلى دائرة المباح، (أي تمليكها لحركة التاريخ والواقع الإنساني المتغير) بل راحت كل واحدة منهما تقدم طرحاً نظرياً مناقضاً لهذه الدلالة الأُصولية. وقد تسنى لها ذلك من خلال وسيلتين:

الأُولى: هى تأويل النصوص القرآنية تأويلاً باطنياً (لا سيما في الطرح الشيعي)، وتحميلها بدلالات متكلفة لا يحتملها السياق الموضوعي للآيات (في كثير من الطرح السني).

الثانية: توظيف بعض الروايات «المنسوبة» إلى السنة توظفاً دلالياً مناقضاً للسكوت القرآني. مما يثير التساؤل في مواجهة النظريتين كلتيهما، عن قدرة أخبار الآحاد (التي هي في باب السياسة بوجه خاص ليست «ظنية» فحسب بل «مظنونة» أيضاً). على تعديل الدلالة القطعية لسكوت القرآن.

ففي مواجهة النظرية الشيعية، يتعين طرح السؤال التالي: إذا كانت الإمامة ركناً من أركان الدين، وكانت معرفة الإمام أصلاً من أصوله، فكيف سكت القرآن (وهو كتاب

الأركان والأُصول) عن النص عليه وتسميته نصاً صريحاً؟ لقد كانت الأُصول الكلية في الإسلام تسفر عن نفسها منذ البواكير الأُولى للقرآن المكي، حيث كان التصور الإعتقادي العام (في الألوهية والعبودية والنبوة والإنسان والكون والأخلاق) يبنى على مهل وبالتفصيل. وقد أسهب النص القرآني في تناول «منصب» النبوة من حيث كونه المنصب الوحيد الذي يؤهل صاحبه لحمل الرسالة من الله إلى البشر. «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً، إلاّ من ارتضى من رسول»[1]. وفي هذا الصدد فقد أشار النص القرآني إلى محمد ﷺ باعتباره «رسول الله وخاتم النبيين»[2]. وربما كانت هذه الإشارة وهي جزء من الآية الأربعين من سورة الأحزاب، تحمل دلالة خاصة في هذا الشأن، فهي تعقيب على صدر الآية الذي جاء نافياً لعلاقة بنوة بين محمد وأحد من الرجال، وكأنما لينفي عن النبوة مظنة التوريث فصدر الآية **﴿ما كان محمداً أبا أحد من رجالكم﴾** وآخرها **﴿ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾** فهو نفي حاسم محسوس، لمظنة العلاقة بين «البنوة» و «النبوة». ومع ذلك فإن الخط الأساسي في نظرية الإمامة الشيعية، يقوم على فكرة «الوراثة». وراثة صلاحيات وأعباء النبوة على وجه الجملة للإمام الأول، ثم توريثها إلى أبنائه رجلاً من بعد رجل.

وقد بدأت فكرة الربط بين الإمامة والوراثة، في وقت مبكر، وعلى يد «الإمام» الشيعي الأول نفسه علي بن أبي طالب. ففي واحدة من المحاورات التي دارت بينه وبين معاوية، كتب إليه يقول «وكتاب الله يجمع ما شذ عنا، وهو قوله تعالى: **﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾** وقوله تعالى: **﴿إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه، وهذا النبي، والذين آمنوا، والله ولي المؤمنين﴾** فنحن تارة أولى بالقرابة وتارة أولى بالطاعة»[3].

ويعنينا أولاً في هذا النص، دلالته على أن علي بن أبي طالب، كان أول من استخدم النصوص القرآنية في الإحتجاج لنفسه بالإمامة. وهي أسبقية لها أهميتها، بالنظر إلى الموقع الذي يمثله علي في البناء العقلي الشيعي على مستوى العقيدة والسياسة على السواء. ويعنينا فيه ثانياً ذلك التوظيف المبكر لمفهوم القرابة في قضية الإمامة والحكم. لأننا سنجد هذا المفهوم ماثلاً على نحو بارز ضمن مفاهيم الطرح الشيعي الذي سيتبلور نظرياً على يد جعفر الصادق قبل منتصف القرن الثاني، ففي الكليني عن جعفر أنه قال: «إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده المتقين. وأهل البيت هم الذين أورثهم الله الأرض وهم

---

(١) سورة الجن/ ٢٦، ٢٧.

(٢) سورة الأحزاب/ ٤٠.

(٣) انظر أبو زهرة ـ تاريخ الجدل ـ ص ١٤١ وما بعدها. وهو ينقل عن العقد الفريد.

المتقون»[٤]. وفيه كذلك عن جعفر أنه قال: «إن الله عزّ وجلّ إذا أراد أن يخلق الإمام من الإمام بعث ملكاً فأخذ شربة من تحت العرش ودفعها إلى الإمام فشربها فيمكث في الرحم أربعين يوماً لا يسمع الكلام. فإذا وضعته أُمه بعث الله إليه ذلك الملك الذي أخذ الشربة فكتب على عضده الأيمن: وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته»[٥]. فالإمامة في المفهوم الشيعي ميراث نصي يتناقله الأبناء على الآباء، فكل إمام «يعهد إلى الذي يليه. ويترك له كتاباً ووصية ظاهرة، وفي هذا الكتاب ما يحتاج إليه ولد آدم، منذ خلق الله آدم إلى أن تفنى الدنيا»[٦].

ونتوقف هنا قليلاً. لنعرض لمسألة قلما تعرض لها الباحثون، وهي مسؤولية علي عن التشيع، الذي يمثل عندنا في صورته النظرية التي انتهى إليها في القرنين الثاني والثالث منظومة غنوصية تحمل الكثير من بصمات الطور العقلي السابق على القرآن، هذا على المستوى النظري الفكري. أما على المستوى السياسي فنحن ننظر إلى التشيع ـ وبغض النظر عن أسبابه التي أشرنا إليها من قبل ـ كفرقة قاسمة لبنيان الأُمة كان لها أثرها بغير شك في تكريس المسار السلبي الذي سارت فيه وصارت إليه. وإذا كنا قد ناقشنا في الفصل السابق ملابسات التمزق السياسي التي إنبثق منها التشيع، وألمحنا هنالك إلى جسامة الدور الذي لعبه القمع الأموي في تكريس التشيع وتحويله بشكل نهائي من توجه وجداني ينزع إلى السياسية، إلى تيار سياسي يغذيه الوجدان، وألمحنا في تساؤل عابر إلى مسؤولية علي عن هذا التشيع، فربما كان هذا الموضع مناسباً للتحول من التلميح العابر إلى شيء من التصريح والتفصيل.

لقد كان علي منذ واقعة السقيفة، يرى نفسه صاحب الحق في وراثة النبي ﷺ، أعني وراثة السلطة السياسية التي كان النبي ﷺ يمارسها بحكم النبوة. وكما تذكر المصادر فقد كان علي واثقاً كل الثقة من أن أحداً لا ينازعه هذا الأمر قبل وفاة النبي ﷺ. «وكان العباس قد لقي علياً فقال: إن النبي ﷺ يقبض، فأسأله إن كان الأمر لنا بينه، وإن كان لغيرنا أوصى بنا خيراً فلما قبض رسول الله ﷺ قال العباس لعلي أبسط يدك أُبايعك فيقال عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله، ويبايعك أهل بيتك، فإن هذا الأمر إذا كان لم يقل. فقال علي: ومن يطلب هذا الأمر غيرنا»[٧]. وقد كانت هذ الثقة مبنية، فيما انبنت عليه، على هذه القرابة التي أشار إليها العباس بقوله «فيقال عم رسول الله بايع ابن عم

(٤) الكليني ـ أُصول الكافي ـ ص ٢٩٨.
(٥) المرجع السابق ص ١٩٦.
(٦) المرحع السابق ص ١٤٩.
(٧) ابن قتيبة ـ تاريخ الخلفاء ـ ص ٤.

رسول الله». ومما يدلل على ذلك قول علي لأبي بكر حين طلب إليه البيعة بعد السقيفة: «أنا عبد الله، أخو رسول الله، أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أُبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي. أخذتم هذا الأمر من الأنصار وإحتججتم عليهم بالقرابة من النبي ﷺ وتأخذونه منا أهل البيت غصباً»[٨]. ثم قال يخاطب المهاجرين «الله الله يا معشر المهاجرين، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته، إلى دوركم وقعور بيوتكم ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به لأنا أهل البيت»[٩].

وهذه روايات سنية، توردها المصادر الشيعية ومثيلات لها، في صياغات أكثر حدة. ونأخذ منها جميعاً كيف كانت فكرة القرابة من النبي ﷺ أساساً يأسس عليه علي حقه في وراثة السلطة، أو «سلطان محمد» على حد تعبيره. ومنذ السقيفة وعلي يرى نفسه مغبوناً في هذا الحق، وقد ماطل في بيعة أبي بكر وعمر وعثمان، مماطلة أخذت عليه، حتى من قبل معاوية، الذي وصف علياً بأنه كان «يقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى يبايع»[١٠].

ونحن نفهم من علي أن يرى نفسه أهلاً للولاية، بل ونفهم طموحه اللحوح للوصول إليها، ونرجع ذلك في بساطة إلى أسبابه الطبيعية المعروفة في النزوع البشري، تلك التي لا تنفي حسن النوايا أو ابتغاء وجه الحق. ولكننا لا نفهم ـ من وجهة النظر القرآنية الصريحة ـ أن يؤسس على هذه الأهلية على فكرة «القرابة» وتوريث النبوة. ومن هذه الناحية على وجه التحديد، يبرز من وجهة نظرنا سهم علي في المسؤولية عن التشيع، بكل آثاره السلبية في تاريخ الأُمة، ليس فقط على المستوى السياسي المباشر بكل ما فجر من دماء، بل وأيضاً على المستوى العقلي الفكري الذي كرس تحت راية الإسلام نظرية في السلطة ذات ملامح ثيوقراطية واضحة.

وذلك أن فكرة وراثة النبوة، التي لامسها علي في البداية، ثم أضحت من بعده محور النظرية الإمامية برمتها، من شأنها أن تطبع السلطة بهذا الطابع الثيوقراطي الفج. إذ الحاكم في هذه النظرية ليس بشراً عادياً تختاره الجماعة المحكومة، وإنما هو «إمام» مختار من قبل الله، ورث علم النبوة كله، وهو بهذه المثابة موصول بالسماء على الدوام، معصوم من الخطأ والخطيئة، يقول الحق ولا ينطبق عن الهوى. فالحاكم هنا لا يمارس سلطة زمانية طبيعية، وإنما يمارس سلطة «النبوة» ذاتها مع فارق طفيف في شكل الوحي الذي لا ينقطع عن «الإمام» بل يتنزل عليه في صورة أُخرى يصفها لنا النص التالي الذي ننقله من الكليني

---

(٨) المرجع السابق ـ ص ١١.

(٩) المرجع السابق ـ ص ١٢.

(١٠) أبو زهرة ـ تاريخ الجدل ـ نفس الموضع السابق.

عن علي بن موسى الرضا ثامن الأئمة الإثني عشر، يقول «الفرق بين الرسول والنبي والإمام، أن الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الوحي وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم، والنبي ربما سمع الكلام وربما رأى الشخص ولم يسمع. والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص»[١١]. وفضلاً عن ذلك فعند الأئمة كما يقول الكليني في أُصول الكافي «جميع الكتب التي نزلت من عند الله عزَّ وجلَّ وهم يعرفونها على اختلاف ألسنتها»[١٢]. ولأن علياً هو الوارث الأول للنبوة، فهو وفقاً للكليني الوحيد الذي إنفرد بجمع القرآن وحفظه كما نزل من عند الله، وقد ورثهم العلم باسم الله الأعظم، وورثهم الجفر وهو وعاء من آدم فيه علم النبيين والوصيين، وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل[١٣].

ومع ذلك فإن الحق يقتضي أن ننبه إلى الحقيقة التالية، وهي أن هذا الطرح الميثولوجي لم يظهر قط على يد علي بن أبي طالب، ولم يهدف إليه بحال من الأحوال، فإذا كان علي قد استخدم القرآن في الإحتجاج لنفسه بالحق في الإمامة، فلا بد أن نلاحظ أنه ـ وفقاً للروايات السنية على الأقل ـ لم يدع في ذلك نصاً ضمنياً بتسميته، كما ستفعل الروايات الشيعية في مرحلة النظرية، وهي تسند إلى الأئمة تأويلات لنصوص القرآن في إثبات الإمامة ليس لعلي وحده بل ولجميع الأئمة من بعده. لقد كان علي وهو يحتج على معاوية بآية **﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾** يمارس ضرباً من التفسير الإستشهادي بالآية يرى أنه يتسع لموقفه، ولم يكن يمارس تأويلاً باطنياً لها، لأنه لم يزعم أن الآية نص في الباب، بمعنى أنها نزلت لإثبات حقه في الولاية بعد النبي ﷺ.

ولكن الكليني سيفعل ذلك ممثلاً للنظرية في مرحلة النضوج حين يقول: والله ورسوله نصا على الأئمة واحداً واحداً، فالله تعالى يقول: **﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولو الأمر منكم﴾** وقد نزلت في علي والحسن والحسين[١٤].

وإنما تكمن مسؤولية علي التي أشرنا إليها، في إلحاحه على أن له حقاً في ولاية السلطة، مبنياً على قرابته من النبي ﷺ. وقد كان الأمر قميناً أن يتحول إلى وجهة أُخرى غير الوجهة التي سار إليها. لو أن علياً أسس أهليته في طلب الولاية على أُسس أُخرى غير أساس التوريث، وقد كان لعلي من هذه الأُسس بغير شك ما يمكنه من المنافسة عليها، فقد كان صاحب قوة وشجاعة، وكان صاحب علم وفقه، كما كان صاحب فضل وسابقة

---

(١١) انظر فقرة ١١ من الفصل الأول.
(١٢) الكليني ـ أُصول الكافي ـ السابق ـ ص ١٠٧.
(١٣) المرجع السابق ـ ص ١١٠.
(١٤) المرجع السابق ـ ص ١٣٩.

في الدين. ومن هنا فإذا كان علي لم يقصد إنشاء التشيع» بالصورة التي انتهى إليها بفعل الحوادث اللاحقة التي لم يكن له يد فيها، فلا شك لدينا في وجود «صلة ما» بين الشكل النهائي للتشيع النظري، وبين المواقف «السياسية» الأُولى لعلي، وبوجه خاص حديثه عن حق «القرابة»، الذي رأينا كم هو مناقض للتصور القرآني، ليس فقط بالنسبة لدلالة السكوت، وإنما كذلك بالنسبة لصريح النفي القرآني لفكرة توريث النبوة «ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين».

ويمكن القول في هذا الصدد بأن علياً تكلم عن «وراثة النبي» يعني بها وراثة «سلطانه» السياسي الزمني، ولم يتكلم عن «وراثة النبوة» التي تجمع إلى سلطة الحكم صلاحيات الصلة بوحي السماء. ولكن المسألة إنقلبت في يد النظرية الشيعية من «وراثة النبي» إلى «وراثة النبوة». ومسؤولية عليّ عن هذا الانقلاب هي مسؤولية صاحب الفكرة عن فكرته حين تخرج من يديه فلا يملك السيطرة عليها بفعل التداعي في الحوادث وفي المعاني على السواء. ولكن الفكرة هنا هي أصل التداعي بغير جدال.

وننتقل الآن إلى النظرية السنية في الخلافة، لنطرح في مواجهتها ـ كما فعلنا مع النظرية الشيعية ـ نفس التساؤل عن صلاحية أخبار الآحاد (التي هي في باب السياسة بوجه خاص، ليست «ظنية» فحسب، بل «مظنونة» أيضاً). لإلغاء الدلالة «القطعية» للسكوت القرآني.

ـ ٣ ـ

تعني الدلالة القطعية للسكوت القرآني في قضية السلطة، إحالتها إلى دائرة المباح. وهي الدائرة التي تظل محكومة بالمبادىء العامة في القرآن وهو ما يعني في النهاية أن سكوت القرآن عن التفصيل في قضية ما يحتم دخولها في نطاق «العام القرآني» الذي هو الأصل في منهجية القرآن وتركيبه.

وبناء على ذلك، فإن الشروط الواجب توافرها في الحاكم أو رئيس الدولة، وهي شروط سكت القرآن عن الخوض فيها على وجه التفصيل، ينبغي ألا تتعارض في شق منها مع التصور الإجمالي العام الذي ترسمه المبادىء الكلية للقرآن. وعلى رأس هذه المبادى يبرز مبدأ المساواة والعدل بين الناس، سواء على مستوى الأفراد أو القبائل أو الشعوب. **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأُنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**. وهو أصل من أُصول الدين تواتر النص عليه في الكتاب تواتراً يغني عن سرد المزيد من النصوص، كما أيدته السنة الصحيحة الشارحة للقرآن، بمثل قول النبي ﷺ: «لا فضل لعربي على عجمي، ولا لقرشي على حبشي إلاّ بالتقوى».

ومع ذلك فقد ذهبت النظرية السنية في الخلافة، إلى أن الإنتماء إلى «قريش» شرط من شروط الحاكم لا يجوز التنازل عنه، ومع أن هذه النظرية ظلت ـ على خلاف مثيلتها الشيعية ـ تتمتع بقدر وافر من المرونة، مكنها، في سبيل مسايرة الواقع السياسي، من التخلي عن شرط «العدالة» ذاته فضلاً عن شرطي العلم والفضل كما يذكر لنا أبو يعلى الفراء نقلاً عن أحمد بن حنبل[١٥]، إلاَّ أنها ـ ربما لنفس السبب ـ لم تتخل قط عن شرط القرشية. وفي ذلك يقول أحمد «لا يكون من غير قريش خليفة»[١٦].

ونحن نعتقد أن هذا الشرط مخالف للقرآن، ليس فقط من حيث أنه بما أضفى عليه من إلزامية دائمة يعارض السكوت بما يقتضيه من الإباحة أو الحرية، وإنما أيضاً من حيث أنه يعارض العموم القرآني الذي يؤكد مبدأ المساواة والعدل.

وهنا تبرز على الفور، قضية أخبار الآحاد التي تستند إليها النظرية في استلزام القرشية. هل يجوز لهذه الأخبار أن تخصص عموم القرآن؟ أو بعبارة أُخرى، هل تملك صلاحية إلغاء العدل أو تخصيص المساواة؟ أو بعبارة ثالثة مكافئة، هل يصح قبول الخبر المنسوب إلى النبي ﷺ بأنه قال الأئمة من قريش»[١٧]، على معنى الوجوب التأبيدي، رغم ما ينطوي عليه ـ بالمخالفة للقرآن ـ من تفضيل قبيلة بعينها على سائر الناس، ورغم ما ينطوي عليه ـ بالمخالفة للعقل والإستقراء التاريخي ـ من تأبيد القبيلة؟.

تذهب المنظومة السلفية في معظمها ـ غير أبي حنيفة ـ إلى أن أخبار الآحاد تملك صلاحية تخصيص العام الوارد في القرآن. إذ يرى الشافعي وهو الأُستاذ المؤسس لهذه المنظومة، أن دلالة العام في القرآن دلالة «ظنية»، يعني أنها ليست قطعية في دخول أفراد العام جميعاً في معنى العموم. ويستند الشافعي في ذلك إلى أن في الكتاب ما هو «عام الظاهر يُراد به كله الخاص»[١٨]. مثل قوله تعالى: **﴿حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما﴾** يقول الشافعي: «ففي هذه الآية دلالة على أن لم يستطعما كل أهل هذه القرية»[١٩]. وكذلك مثل قوله تعالى: **﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم، فزادهم إيماناً﴾**. يقول الشافعي: «فإذا كان من مع رسول الله ناساً غير من جمع لهم من الناس. وكان المخبرون لهم ناس غير من جمع لهم وغير من معه، وكان

---

(١٥) أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء ـ الأحكام السلطانية ـ السابق ـ ص ٢٠.
(١٦) المرجع السابق ـ نفس الموضع.
(١٧) الخبر في البخاري ومسلم وأصحاب السنن بضيع متعددة، تفيد في معظمها معنى الأخبار، لا الإنشاء التكليفي.
(١٨) الشافعي ـ الرسالة ـ السابق ـ ص ٥٨.
(١٩) الكهف/ ٧٧. انظر الشافعي ـ الرسالة ـ ص ٥٥.

الجامعون لهم ناساً، فالدلالة بينة مما وصفت من أنه إنما جمع لهم بعض الناس دون بعض»[٢٠].

وإذ ينتهي الشافعي إلى «ظنية» العام في دلالته على العموم، يرى أن أخبار الآحاد وهي «ظنية» بالضرورة، يمكن أن تخصص عموم القرآن. من منطلق أن الظني يملك صلاحية تخصص الظني.

ونحن لا نسلم للشافعي بهذه النتيجة. لأن ظنية العام ـ على فرض التسليم بها ـ تتعلق بالدلالة، بينما ظنية خبر الآحاد تتصل بالثبوت. فهما ليست من طبيعة واحدة. فعام القرآن قطعي الثبوت بغير خلاف، وخبر الآحاد ظني الثبوت بغير خلاف. هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى فإن القول بظنية الدلالة في عام القرآن ليس محل تسليم، فأبو حنيفة على سبيل المثال يرى ـ بحق ـ أن دلالة العام قطعية لأنها معنى النص الذي لا ينصرف مقتضاه بغير قرينة نصيّة. ونحن حين ننظر في المثالين الذين ضربهما الشافعي لعموم قرآني أُريد به الخاص، فسوف نلاحظ أننا حيال «خصوص» من أول الأمر دل عليه السياق، وهو أمر تحتمله لغة العرب، حيث يلعب السياق دوراً بارزاً في إنتاج الدلالة. ولسنا حيال «عام» يمكن الحديث عن تخصيصه بنص مفارق، بإخراج بعض أفراده منه. إن العام قطعي في دلالته على العموم متى كان «عاماً» على الحقيقة. وليس لنص مفارق أن يخرجه عن الدلالة القطعية إلا إذا كان مكافئاً له في القطعية ومتضمناً في نفس الوقت لقرينة التخصيص. ومن هذا المنطلق فنحن ننفي أن تكون لأخبار الآحاد صلاحية التخصيص حيال عموم القرآن، لأنه قطعي في ثبوته ودلالته بينما هي ظنية في ثبوتها بغير جدال. وعلى ذلك فنحن ننفي أولاً أن يدخل الظن على أن المساواة الإنسانية في القرآن عامة وشاملة، بل نقطع بأن العموم قطعي الدلالة في المساواة الإنسانية من حيث أفرادها وموضوعها على السواء. كما ننفي ثانياً أن تكون لأحاديث القرشية، وهي أخبار آحاد ظنية في ثبوتها، بل وفي دلالتها بالنسبة لمعظم متونها، مكنة تخصيص عموم المساواة الوارد في القرآن.

على أن القضية في الحقيقة وحين نمعن النظر فيها، لا تتعلق بظنية أو قطعية العام في القرآن بقدر ما تتصل بالموقف الأُصولي من «السنة». أعني بمفهوم المنظومة السلفية «لمعنى» السنة من ناحية، وموقعها لديها بالنسبة للقرآن، من ناحية أُخرى. وذلك أن الشافعي ينظر إلى السنة باعتبارها نصاً مكافئاً للقرآن، من حيث وجوب العمل بكليهما، فهما معاً جزءان أو قسمان كلاهما يتمم الآخر، ويجمعهما معاً اسم النصوص الموحى بها والتي يرجع إليها أولاً في إثبات أحكام الشريعة. يقول الشافعي في الرسالة: «فكان مما

---

(٢٠) آل عمران/ ١٧٣. انظر الشافعي ـ الرسالة ـ ص ٥٨، ٥٩.

ألقى في روعه (النبي ﷺ) سنته، وهي الحكمة التي ذكر الله، وما نزل به عليه كتاب فهو كتاب الله. وكل جاءه من نعم الله، كما أراد الله»[٢١]. إذاً فالسنة كما يرى الشافعي ومن بعده أحمد ومجمل الفقه السلفي، هي في مرتبة القرآن، فكلاهما وحي ألقى في روع النبي ﷺ»، ومن ثم فإذا حدث تعارض ظاهري بين نص سني ونص قرآني، وجب أن تجري عليه القواعد التي يتمّ بها رفع التعارض بين نصين قرآنيين، حيث لا فرق بين هذين الضربين من التعارض، ومن بين هذه القواعد تخصيص العام أو تقييد المطلق أو حمل الخاص على العام أو حمل المطلق على المقيد.

إلى هنا وليس ثمة مشكلة. فعندنا أن الإلزام لا يكون إلاَّ في الوحي. والوحي ملزم كله. شريطة أن يثبت على نحو قطعي أنه وحي على الحقيقة. وهنا تكمن الإشكالية. لأن ما يطلق عليه لفظ «السنة» في المفهوم السلفي، لم يثبت أنه كله «وحي» على الحقيقة. وعلى ذلك فنحن لا نعارض في إلزامية الوحي بحال من الأحوال، بل بها نتشبث على الدوام، وإنما نشاكل في ثبوت وصف الوحي لكل ما يطلق عليه اسم السنة. إن المشكلة كما نراها في هذا الموضع، هي أن المنظومة السلفية تقفز من الثبوت الإجمالي لمفهوم السنة، إلى المرادفة التفصيلية بين أخبار الآحاد وبين السنة. وذلك أن هذه الأخبار الآحادية تمثل معظم السنة، إن لم تستغرق بناءها الإجمالي على وجه التقريب. إذن فالمشكلة تكمن في مفهوم السنة، التي يمكن لها أن تكون نصاً مكافئاً للقرآن من حيث صلاحية التعديل في ظاهر دلالته سواء بالتخصيص أو التقييد. فالمنظومة السلفية ترى أن أخبار الآحاد هي سنة من السنة، مسبغة عليها بذلك وصف الوحي رغم اعترافها بأن ذلك الوصف ليس قطعياً في حقها. ومن هنا فهي تضعها في مرتبة القرآن، ولا تنظر إليها باعتبارها تالية عليه في الاعتبار.

وعندنا أن «السنة» التي يمكن أن تعطي هذه الصلاحية الكبرى حيال القرآن، هي النصوص القطعية في ثبوتها. لأن هذه الصلاحية في الحقيقة تنطوي على إلغاء جزئي لحكمية القرآن وهو قطعي الثبوت، ومن ثم فلا يجوز إلغاء القطعي إلاَّ بقطعي مثله. ومن الملاحظ أن «النصوص القطعية من السنة» لم تكن أثر من شرح تبييني للقرآن وتفصيل له، أعني أنه بيان لمراد الله في الكتاب على وجه مفارق لنصه، وذلك مثل الأفعال العملية للنبي ﷺ في العبادات كالصَّلاة والزكاة والحج، وهي على وجه التقريب تستغرق هذه النصوص القطعية، ومن ثم فهي تمثل السنة على الحقيقة.

أما أخبار الآحاد، التي تمّ جمعها في القرن الثاني، بغير إلزام نصي من القرآن ولا من النبي ﷺ، بل ورغم نهي النبي ﷺ عن هذا الجمع نهياً قولياً صريحاً، والتي تمّ جمعها في

(٢١) الشافعي ـ الرسالة ـ السابق ص ١٠٣.

ظروف سياسية وتوثيقية وبأدوات نقدية لا ترشح للثقة الكاملة. هذه الأخبار لا ترادف بينها وبين السنة، وإنما هي مرشحة للدخول في معنى السنة، في إطار الشرطين التاليين:

الأول: عرضها على المنهج النقدي التاريخي الشامل. الذي يقتضي استخدام المحك المزدوج من العقل والتاريخ وقبل ذلك محك التوافق مع النص القرآني ذاته.

الثاني: أن ينظر إليها على اعتبار أن الأصل فيها هو خصوص أسبابها، وذلك لإرتباطها التفصيلي اليومي بسياقاتها الظرفية، التي ستكون غالباً ـ وحال صحتها ـ تطبيقاً تفصيلياً للقرآن، كما سنبين. وفي كل الأحوال ينبغي أن توضع من الكتاب في مرتبة تالية، إذ القرآن هو الكتاب المهيمن على الدين كله.

ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد، أن الرؤية السلفية التي قننها الشافعي حول تماثل السنة بمعنى الأخبار مع القرآن، لم تكن محل إجماع في التاريخ الفقهي المسلم، فقبل ظهور الشافعي على الساحة كان أبو حنيفة يعلن أن عام القرآن قطعي، وأن أخبار الآحاد ظنية، ومن ثم فليس لهذه الأخبار أن تخصص عام القرآن، إلاَّ أن يكون عام القرآن قد دخله التخصيص فهنا تصير دلالة العام ظنية بعد أن كانت في أصلها قطعية، وحينئذ يجوز أن يخصص عام القرآن بحديث الآحاد. (وذلك على شرط قبوله بالطبع وفقاً لمنهج أبي حنيفة). وقد كان أبو حنيفة كما سبق البيان، يبالغ في التحوط حيال أخبار الآحاد، مستخدماً في ذلك آلته النقدية المعروفة في عرض الحديث على أُصول القرآن، وقوانين العقل الكلية، مما عرضه لحملة تجريح قاسية من قبل أهل الحديث.

وعندما جاء الشاطبي في القرن الثامن، قدم أُطروحة أُصولية عقلية واسعة الآفاق، ورغم أنه لم يخرج من نطاق المنظومة السلفية خروجاً كلياً حاسماً، إلاَّ أنه خرج من الناحية المنهجية على الأقل بحيث أمكن له أن يقول: «رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار. والدليل على ذلك أُمور: **أحدها:** أن الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة (يقصد ظنية) والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل. بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدم على المظنون، فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة.

والثاني: أن السنة إما بيان للكتاب أو زيادة على ذلك. إن كان بياناً فهو ثان على المبين في الاعتبار، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدم. وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلاَّ بعد أن لا يوجد في الكتاب. وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب»[٢٢].

---

(٢٢) الشاطبي ـ الموافقات في أُصول الشريعة ـ السابق ـ ج ٤ ص ٧.

وإذا كان الاستطراد قد ساقنا مرة أُخرى إلى هذه المنطقة الأُصولية، فقد كان ذلك بغرض التأكيد على أن قراءة النص القرآني في لحظته النصية الأُولى، تؤكد خلو الكتاب من الوصية بالسلطة لفرد أو أُسرة كما تزعم الشيعة. كما تؤكد خلوه من الوصية لقبيلة أو شعب كما تزعم النظرية السنية في الخلافة. ولما كانت النظريتان تستندان إلى روايات من أخبار الآحاد، لإضفاء دلالات بعينها على النص القرآني (كما فعلت الشيعة)، أو لإضافة دلالات بعينها إلى هذا النص (كما فعلت النظرية السنية بأخبار القرشية)، فقد لزم مناقشة هذه الأخبار من الناحية الأُصولية، أي من ناحية موقعها بالنسبة للقرآن، وصلاحيتها لتعديل دلالاته، أما مناقشة هذه الأخبار في ذاتها من وجهة النظر التاريخية، وما يتصل بذلك من التوثيق أو الرد، فسوف تحظى بتفصيل واسع في مواضعها اللاحقة.

أما الآن فننتقل إلى اللحظة النصية الثانية. لنرى كيف استنطق التاريخ سكوت النص القرآني. كيف استخدمت كل نظرية من النظريتين الشيعية والسنية، من خلال «التأويل» آيات الكتاب في تأييد أطروحاتها عن الإمامة والخلافة.

وسوف نبدأ بالشيعة. باعتبارها أسبق الفرقتين إلى التأويل، وأكثرهما توظيفاً له.

ـ ٤ ـ

ثمة كُتب أربعة هي مرجع الشيعة الإمامية في الأُصول والفروع، أقدمها وأهمها كتاب «الكافي» لمحمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة ٣٢٩هـ، ثم كتاب «من لا يحضره الفقيه» لابن بابويه القمي، الملقب بالصدوق، والمتوفى سنة ٣٨١هـ، وكتاب «التهذيب» وكتاب الإستبصار» لمحمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠هـ. ويزعم الشيعة المتأخرون أن هذه الكتب الأربعة هي خلاصة وافية لأربعمائة مصنف كتبها علماء الشيعة من فتاوى وأحاديث جعفر الصادق في عهده. وهي في المقام الأول كتب نصوص. ففي «الكافي» الذي يضارع مكانة البخاري في المنظومة السنية، ١٦١٩٩ حديثاً، وفي «من لا يحضره الفقيه» ٥٩٦٣ حديثاً، وفي التهذيب ١٣٥٩٠ حديثاً، وفي الإستبصار ٥٥١١ حديثاً[٢٣]. وذلك مع مراعاة أن مفهوم «الحديث» في المنظومة الشيعية، لا يقتصر على الروايات المرفوعة إلى النبي ﷺ بالمعنى السني، وإنما يشمل ـ وهو الغالب ـ سائر الروايات المنسوبة إلى الأئمة الإثني عشر، وإن كان أكثرها عن الباقر والصادق.

ومن المدهش حقاً عند مطالعة هذه الكتب ـ وهي تصوّر لنا ملامح النظرية الكاملة للإمامة كما تبلورت في صورتها النهائية ـ وجود هذا الكم الهائل من الأحاديث الواردة في

(٢٣) المراجعات ـ السابق ـ ص ٣١١.

تأويل القرآن، إلى الدرجة التي قد تشعرك أحياناً، بأن القرآن كله لم يتنزل أصلاً، إلاّ لإثبات إمامة علي وأبنائه، والنعي على من سواهم من المخالفين والمنكرين، وهو أمر كاف في حد ذاته للشك بأن هذه الأحاديث قد وضعت وضعاً وصنعت تصنيعاً، لمواجهة الأحداث اللاحقة على إكتمال النص القرآني، تلك التي جعلت من «إمامة علي وأبنائه» قضية يدور حولها جدل الإثبات والنفي، تارة بالكفر وتارات بالدماء. وسوف تحمل لنا الصفحات التالية مصداق ذلك، من خلال قراءة هذه «الأحاديث» مقرونة أو مجاورة للسياق التاريخي اللاحق على الفتنة.

وإذا كنا قد أشرنا إلى علي باعتباره أول من استخدم القرآن في تأييد موقفه من قضية الإمامة. فلا بد من الإشارة هنا إلى الفارق بين استخدام علي، واستخدام الكتب الشيعية اللاحقة عليه. وذلك أن استخدام علي على ندرته لم يكن استخداماً تأويلياً، فحين إحتج على معاوية بقول الله: **﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾** لم يزعم أن الآية نزلت فيه، ولا أنها تتضمن توريثه الحكمة النبوية ببواطنها وأسرارها، إن كان للحكمة النبوية بواطن وأسرار، كما سيزعم الطرح الشيعي في مرحلة التبلور النظري، وهو يستخدم هذه الآية بذاتها إستخداماً تأويلياً باطنياً يزعم أن الآية نص في الباب، أي أنها نزلت في إثبات الوصية بالاسم لعلي وأبنائه، فقد أخرج ابن بابويه القمي في كتاب النصوص على الأئمة بسنده إلى الحسين بن علي قال: «لما أنزل الله تعالىٰ **﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾** سألت رسول الله عن تأويلها فقال أنتم أولو الأرحام، فإذا مت فأبوك علي أولى بمكاني، فإذا مضى أبوك فأخوك الحسن، فإذا مضى الحسن فأنت أولى به»[٢٤].

وهكذا حملت الآية بمفهوم الوصية، لا لتوظف في صالح علي في مواجهة منافسيه وخصومه فحسب، وإنما ليتم توظيفها مع تطور الأحداث، في صالح التيار الإمامي ضد التيارات المتشيعة الأُخرى من خارج سلسلة الحسين وسائر الإثني عشر، وذلك فضلاً عن باقي خصوم الشيعة التقليديين.

وقد أشرنا من قبل ونحن بصدد الكلام حول مسؤولية علي عن التشيع، إلى أن مفهوم «وراثة النبوة» ببواطنها وأسرارها، كما انتهى إليه الطرح الشيعي النظري، لا بد أن يحمل بصمة من مفهوم على الأول عن «وراثة النبي»، إن لم يكن في ذاته مجرد صيغة متطورة عن هذا المفهوم الأخير، صيغة كان من المترجح أن تتولد ـ كما سبق القول ـ وفقاً لتداعي المعاني والأحداث على السواء. والسؤال الآن على ضوء ما سبق هو: هل يمكن لمفهوم

---

(٢٤) المرجع السابق ـ ص ٢١١.

«الوصية» الملزمة الذي يتبناه الفكر الشيعي بإلحاح واضح، أن يجد أُصوله التأسيسية لدى علي؟.

ويرتد السؤال إلى أن علياً وإن لم يستند إلى القرآن في إثبات الوصية لنفسه، إلاَّ أنه ربما أشار إلى أن توليته كانت رغبة النبي ﷺ وإرادته، ومع ذلك فنحن نرجح، من مجمل مواقفه اللاحقة مع الخلفاء، أنه استوعب في النهاية أن الصحابة لم يفهموا الأمر قط على أنه «تشريع ملزم»، وإلاً فقد كان من الضروري أن يتخذ التعبير عن ذلك شكلاً «تشريعياً» صريحاً يؤكد المسألة علانية كحكم تكليفي، لا كرغبة شخصية مما كان النبي ﷺ يرغب غيه دون أن يتجاوز الرغبة إلى مقام التكليف، وفي الخبر التالي توضيح لذلك، يقول ابن عباس «خرجت مع عمر إلى الشام في إحدى خرجاته، فانفرد يوماً يسير على بعير فاتبعته فقال: يا ابن عباس أشكو إليك ابن عمك، سألته أن يخرج معي فلم يقبل، ولم أزل أراه واجداً، فيم تظن موجدته؟ فقلت يا أمير المؤمنين إنك لتعلم. قال: أظنه لا يزال كئيباً لفوت الخلافة. قلت هو ذاك. إنه يزعم أن رسول الله أراد الأمر له. فقال يا ابن عباس، أراد رسول الله ﷺ الأمر له فكان ماذا. إذا لم يرد الله تعالى ذلك. إن رسول الله أراد ذلك وأراد الله غيره فنفذ مراد الله تعالى، ولم ينفذ مراد رسول الله. أو كل ما أراد رسول الله كان؟ إنه أراد إسلام عمه ولم يرد الله فلم يسلم»[٢٥].

فنحن نفهم مع عمر أنه إذا كان ثمة بالفعل رغبة نبوية في تولية علي. فهي من قبيل الإرادة الشخصية التي يمارسها النبي ﷺ كإنسان فرد يرغب ويريد، وليس كرسول حاكم يكلف ويلزم. وقد أفصح عمر عن هذه التفرقة بمثال واضح، هو رغبة النبي التي لم تتحقق في إسلام عمه أبي طالب.

ومع ذلك فمن المفهوم تماماً أن نفترض ضرباً من ضروب الصلة بين مفهوم الوصية الملزمة الذي انتهى إليه التشيع النظري الذي نقرأه في كتب النصوص الشيعية، وبين إشارات علي الأُولى إلى رغبة النبي ﷺ في توليته من بعده. الأمر الذي يزداد وضوحاً حين نقرأه على ضوء التاريخ السياسي للتشيع بعد الفتنة الكبرى.

ـ ٥ ـ

نميل إلى تفسير التشيع النظري بوجه عام، بأنه حاصل جمع جدلي بين المواقف السياسية والفكرية الأُولى لعلي، وبين أحداث الصراع السياسي الدموي اللاحق على الفتنة. فقد نتج عن توالي الإحباطات الشيعية لا سيما بعد مقتل الحسين في كربلاء، أن تقوقع آل علي يتحسرون في الحجاز، وهنالك إلتفت حولهم فلول من الأشياع درجت على ممارسة

(٢٥) ابن أبي الحديد ـ شرح نهج البلاغة ـ ج ٣ ـ ص ١١٤.

النقمة الصامتة، الأمر الذي تحول إلى مبالغة في التعصب يؤججها القهر والإحباط، وتؤجج هي بدورها لدى آل علي أشواقاً دفينة للإنتقام فضلاً عن الوصول إلى «حقهم» المهضوم. ولكن الواقع السياسي القمعي كان شديداً وعاتياً، إلى درجة الإحساس باستحالة النيل منه، بل حتى التعامل معه. وقد وصف جعفر ذلك بقوله: «إن بني أُمية يتطاولون على الناس حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها. ولا يجوز أن يخرج واحد من أهل البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم»[٢٦].

كان جعفر يتحدث بذلك فى مواجهة عمه زيد بن علي بن الحسين، الذي كان بصدد الخروج من دائرة القهر الأموي عن طريق الثورة والقتال. وهي المحاولة التي انتهت بقتله ثم صلبه، ليضيف إلى سلسلة الإحباطات الشيعية رقماً جديداً. وليكرس على نحو نهائي، فيما نحسب، ذلك التوجه العجيب الذي قاده الباقر والصادق، للتنفيس عن الأشواق المكبوتة والتعصب المقموع، من خلال شكل من أشكال المقاومة «السلمية» هو شكل «الإمامة» الشرعية، في مقابل الخلافة المغتصبة، التي هي إمامة واقع.

لقد اخترع آل علي نظاماً جديداً في الفكر السياسي، هو نظام «الإمامة الدينية» أو الروحية. غير أنها ليست دينية أو روحية بالمعنى الذي يقابل «الإمامة السياسية» مقابلة التضاد، كما يظن كثير من الشراح السنيين. لأنها في الحقيقة إمامة سياسية قح، ولكن مع وقف التنفيذ، لإعتبارات وقتية تتعلق بالواقع السياسي القائم. وقد ساعد نظام «التقية» الذى بلوره الصادق في عملية «تقنين» أو «تشريع» غريبة لواقع القمع الذي كان يعشه آل علي وشيعتهم، على إلباس هذه الإمامة لباساً روحياً وعلمياً (فقهياً) بدا للمؤرخين السنيين كما لو كان حقيقياً، لا سيما وأنهم لا يريدون ـ عاطفياً ـ أن يحملوا أبناء علي مسؤولية الطرح الشيعي الإمامي الغالي، وخصوصاً جعفر الصادق، الذي لا يمكن في رأينا فهم التطور الذي إنتهى إليه التشيع الإمامي إلا من خلال دوره التنظيري الكبير.

وكما هو واضح، فقد كان الواقع السياسي، المتمثل في القمع الأموي، والإحباط العلوي، هو سبب اللجوء إلى هذا الضرب من إمامة الظل، وإلى التقية، كما سيكون القمع العباسي فيما بعد هو سبب اللجوء إلى الإختفاء الذي سيعرف بالغيبة، ومع ذلك فسوف تدور عجلة النصوص بأثر رجعي لتعود محمولة على أسانيد معنعنة إلى الأئمة وربما إلى النبي ﷺ لتضفي على الإمامة والتقية والغيبة وغيرها من مفردات المنظومة الشيعية، حصانات نصية نظرية مؤبدة، أي لتجعل من هذه المفردات «السياسية» التاريخية ديناً يعتنقه الناس إلى اليوم تحت مسمى الإسلام. ومن هنا تبرز أهمية التفرقة التي نلح عليها بين

(٢٦) الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ ج ٢ ص ٨٥.

النص والتاريخ، أعني بين النص وبين ما أضافه إليه التاريخ، أو بين الدين الذي هو مطلق ثابت في الزمان والمكان وبين الحادثات التي قد تلابسه في زمان بعينه أو مكان بعينه، والتي تظل على الدوام مبصومة بخاتم الزمان والمكان، أي مشبعة بروح الشعب ورائحة التاريخ.

لقد كانت إمامة الظل التي قننها جعفر الصادق، ضرباً من ضروب التعامل السياسي مع الواقع الأموي، أعني أنها كانت جزءاً من النشاط الحركي التنظيري العام الذي مارسه جعفر، والذي كان «سياسياً» في جوهره وفحواه، ولم تكن نوعاً من الطلاق مع السياسة لصالح العلم والفقه، كما أحب أن يفهمها كثير من المؤرخين السنيين مثل الشهرستاني، الذي كتب يقول عن جعفر «وهو ذو علم غزير في الدين، وأدب كامل في الحكمة مع زهد بالغ في الدنيا، وورع تام عن الشهوات، وقد أقام في المدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين إليه، ويفيض على الموالين له أسرار العلوم، ثم دخل العراق وأقام بها مدة ما تعرض للإمامة (يعني السلطة) قط، ولا نازع أحداً في الخلافة». ثم يضيف الشهرستاني معللاً عزوف الصادق عن الخوض في السلطة (التي صارت الآن عباسية) «ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط، ومن تعلى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حط»(٢٧).

واضح هنا أن الشهرستاني ـ الذي تفيض عبارته الأخيرية عن جعفر بمسحة عرفانية واضحة ـ يتبنى الموقف السني العامي حيال الصادق وسائر أهل البيت، وهو موقف ينطوي على التبجيل المشوب بالتعاطف، ويتضمن الاعتراف بالإمامة الروحية للصادق وغيره من الأئمة، فكثيراً ما نقرأ داخل الكتب السنية اسم الصادق مسبوقاً بلقب الإمام، ولكن شتان بين إمامة الصادق كما يفهمها العقل السني، وبين هذه الإمامة كما يؤمن بها الشيعة الإمامية. فهؤلاء الأخيرون يلبسون إمامة الصادق لباسها الشمولي الكامل كقيادة وارثة للنبوة بكل مكناتها وفي كل مجالاتها بما في ذلك السياسة بالطبع، وهم يؤسسون ذلك كما سبق القول على عدة آلاف من «النصوص» المنسوبة إلى الأئمة وإلى جعفر على وجه الخصوص. أما العقل السني فهو لم يقرأ الصادق من خلال هذه «النصوص» الشيعية، التي لا تظفر باعتراف مدرسة الحديث، والتي ضرب حولها نطاق كثيف من العزلة، وإنما قرأه من خلال الكتابات السنية التي تنظر إلى النصوص الشيعية باعتبارها نصوصاً منحولة على الأئمة، منسوبة إليهم على وجه الكذب، وفي ذلك يقول الشهرستاني عن جعفر «ولكن الشيعة بعده افترقوا، وانتحل كل واحد منهم مذهباً، وأراد أن يروجه على أصحابه فنسبه إليه (أي إلى جعفر) وربطه به والسيد بريء من ذلك»(٢٨).

(٢٧) انظر المرجع السابق ـ ج ١ ص ١٥٩: ١٦١.

(٢٨) الشهرستان ـ الملل والنحل ـ ج ٢ ص ٥، ٦.

فهل حقاً كان «السيد» بريئاً من ذلك «كله»؟ أو بعبارة أُخرى، هل يمكن القول بالاختراع الكامل للنصوص الشيعية برمتها بعد الصادق؟ لقد عرضنا في الفصل السابق لمسئولية جعفر عن التشيع بالمقارنة مع مسؤولية علي[٢٩]. ومن ثم فليس هدفنا من إثارة السؤال هو العودة إلى هذه المسألة، بل نهدف إلى تناول مسؤولية جعفر من جهة بعينها، تبدو لنا ذلت صلة بموضوع هذه الفقرات وهو التأويل الشيعي لآيات القرآن تأويلاً لا تنطق به نصوص الآيات، وإنما يُضاف إليها بروايات مفارقة منسوبة إلى النبي ﷺ أو أئمة الشيعة. فما مسؤولية جعفر من هذه الجهة؟.

إذا كنا نقطع من جانباً بأن النصوص الشيعية في مجملها، لا سيما ما يتعلق منها بالطرح الغنوصي للإمامة، مثل القول بالوصية الصريحة، وتوريث النبوة، وعصمة الأئمة، والغيبة، والمهدي، والتقية، هي نصوص موضوعة مصنوعة فيما رفع منها إلى النبي ﷺ وذلك إستناداً إلى مخالفتها الصريحة لنصوص القرآن التي تنفي من حيث الأصل مبدأ توريث النبوة، وتناقض من حيث الأصل كذلك مبدأ «الأُسرة المالكة»، على النحو الذي أشرنا إليه في الفقرات السابقة إذا كنا نقطع بوضع المنسوب منها إلى النبي ﷺ من حيث أنه رسول معصوم لا يمكن تصور التناقض بينه وبين القرآن الذي وصل إلينا عن طريقه، فإننا نرجح الوضع كذلك فيما نسب منها إلى علي على ضوء ما عرضناه آنفاً من تطوير مقولاته الأُولى، التي وصلت إلينا من طُرق سنية، والتي كانت تحمل بالفعل خمائر تكوينية يمكن أن تتخلق من حولها، أو تتطور إليها تلك المقولات الغنوصية.

أما بالنسبة لجعفر فنحن نتوقف طويلاً حيال الجزم بما إذا كانت هذه الروايات جميعاً قد نحلت عليه، أعني أنه قد تصح نسبة بعض هذه الروايات إليه وإلى أبيه محمد الباقر. وسوف تواجهنا هنا مشكلة كبرى في مجال الثبوت بسبب «التقية» التي قننها جعفر، والتي لا نشك في ثبوت مسؤوليته عن تقنينها عن روايات غير شيعية. وذلك أن الشيعة درجت على أن تفسر بالتقية، أقوال جعفر الواردة من طرق سنية بما يخالف المذهبية الإمامية. وهو ما يدخلنا ونحن بصدد وزن هذه الأقوال في دائرة عمياء، يصعب الخروج منها بغير الإستناد إلى روايات محايدة لا سنية ولا شيعية ولمزيد من التوضيح، فإن الرؤية السنية تفسر عزوف الصادق عن الخوض في قضية الإمامة، بإنكبابه على طلب العلم والفقه، وعكوفه على الأدب والحكمة، أو بعبارة الشهرستاني بأنه «غرق في بحر المعرفة وتعلى إلى ذروة الحقيقة» يعني بذلك أنه لم ينازع في الخلافة. ولم ير لنفسه حقاً فيها، وهو تفسير مرفوض من الرؤية الشيعية، التي ترى أن الصادق لم ينازع في الخلافة، من باب «التقية»، حفاظاً على بقية أهل البيت، إلى أن يأذن الله بزوال ملك الظالمين.

---

(٢٩) انظر الفقرة ١١ من الفصل الأول.

ومع ذلك فنحن نحاول الخروج من هذه الدائرة العمياء، باللجوء إلى الروايات الواردة قبل الكتب الإمامية الأربعة، سواء في ذلك الروايات السنية التي لا يمكن إتهامها بالتحامل على الصادق، أو الروايات الزيدية التي تتمتع في هذا الصدد بأهمية بالغة سنشير إليها بعد قليل، ونستطيع القول، من مجمل هذه الروايات، بأن الصادق كان يعتنق «التقية» بغير شك، بدليل موقفه المشهور من عمه زيد بن علي حين أراد الخروج على هشام بن الملك بالقتال والثورة، لقد نصح عمه يومذاك بقوله الذي أوردناه آنفاً «إن بني أمية يتطاولون على الناس حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها»، ولم يكتفِ بذلك، بل أتبع النصيحة «بحكم فقهي» رأى نفسه أهلاً للجزم به في مواجهة عمه (الذي من المفترض أنه مثله أو قبله من أهل البيت) فتابع يقول «ولا يجوز أن يخرج واحداً من أهل البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم».

كان جعفر في ذلك الوقت ومعه أبوه محمد الباقر، يرى الإكتفاء بالإمامة الروحية أو العلمية أو الشرعية إختر ما شئت من هذه الأوصاف، وهو ضرب من السلوك السياسي قوامه «التقية»، بحيث يمكن القول إن التقية تكفلت بإخفاء الشق السياسي من هذه الإمامة الموازية التي اكتفى بها جعفر عوضاً عن الإمامة السياسية حيث لا قبل له ولا لشيعته بالنزاع عليها. وهو الموقف الذي لم يقتنع به «زيد بن علي» لا من حيث العقل ولا من حيث الدين. لقد كان من العسير على عقل زيد ذي النزعة الإعتزالية أن يفهم الإمامة وقد فرغت من محتواها الحقيقي، أعني من مضمونها السياسي، أما من حيث الدين، فقد كان زيد يرى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواجهة الفساد والظلم الأموي، ومن هنا فقد راح يعلن رأيه في هذه الإمامة السرية قائلاً مقولته المعروفة «ليس الإمام منا من أرخى عليه ستره، وإنما الإمام من شهر سيفه».

إن هذه العبارة تضعنا مباشرة أمام «السلطة» باعتبارها المضمون الحقيقي للإمامة كما يفهمها زيد. ومن العجيب أن هذا المفهوم قد أثار لدى الباقر نوعاً من الدهشة الناقمة فهب في مواجهة أخيه قائلاً «أعلى قضية مذهبك، والدك ليس بإمام، فإنه لم يخرج قط، ولا تعرض للخروج»[٣٠].

وتدهشنا في الحقيقة دهشة الباقر. إذ ما المدهش في ألا يعد أبوه إماماً، وهو لم يكن قط إماماً، أعني لم يكن خليفة حاكماً في يوم من الأيام. ولكن الذي يعنينا هنا أكثر من الدهشة، هو أن عبارته تعني أن الباقر والصادق كانا يعتنقان في «الإمامة» عقيدة بعينها هي العقيدة التي وصفناها آنفاً «بالإمامة الموازية»، وأنهما من ناحية أُخرى، وهذا هو الأهم،

---

(٣٠) الملل والنحل ـ ج ١ ـ ص ١٦٠، ١٦١.

كانا يفهمان هذه الإمامة كمسلك سياسي يعي ذاته تمام الوعي. إذن فقد كانت «الإمامة الموازية» وما تنطوي عليه من «التقية» مفهومين واضحين لدى الباقر والصادق وفقاً لهذه الرواية الغير إمامية، والمتعددة المصادر في نفس الوقت.

ويبدو وفقاً لهذه الرواية ذاتها، أن مفهوم «العصمة» كذلك، كان قد بدأ في التبلور لدى الباقر ومنه إلى الصادق، ففي هذه المناظرة التي جرت بين الباقر وبين زيد (وكان زيد قد تتلمذ لواصل بن عطاء)، إستنكر الباقر على أخيه «أن يقتبس العلم ممن يجوز الخطأ على جده»[٣١]. يعني على علي بن أبي طالب. فقد كان واصل، كما أشرنا في الفصل الأول، يرى أن فريقاً من الفريقين الذين تحاربا في موقعة الجمل مخطئ بالضرورة، ولكنه توقف في تعيين هذا الفريق المخطئ، مما كان يعني عنده جواز أن يكون علي مخطئاً، الأمر الذي لم يمنع زيداً من الأخذ عن واصل، أما الباقر فقد كان يرى ذلك خطيئة لا تغتفر، لأن الخطأ عنده لا يجوز في حق علي.

وحيال هذه المواقف المروية عن الباقر والصادق، والتي تشير إلى تبنيهما لمفهوم «الإمامة الموازية» ومفهوم «التقية» ومفهوم «العصمة»، وذلك من مصادر ليست متهمة بالتحامل عليهما، فإننا نميل إلى القول بأن الروايات المنسوبة إليهما فيما يتعلق بهذه المفاهيم، ليست مكذوبة عليهما بالضرورة، أعني أنها ليست «جميعاً» من الموضوع المنحول عليهما، وإن كانت المبالغة في حجم الروايات الشيعية، توحي بكثير من الموضوع والمنحول.

ولكن المسألة التي نود التوقف حيالها هنا، هي العلاقة بين ذلك كله وبين التأويل الباطني للقرآن كما مارسه التشيع النظري بعد الصادق أو معه، مما نقرأه بإسهاب وافر في صفحات الكتب الشيعية الأربعة التي أشرنا إليها. هل من علاقة بين هذا التأويل «الباطني» وبين «الإمامة السرية» التي تحوطها «التقية»؟.

نحسب أن الجواب بالإيجاب لأن «الإمامة الموازية» هي مسلكية تأويلية في ذاتها، كما أنها من حيث هي سرية، فهي باطنية بالضرورة. أما «التقية» فقد كانت، بالنظر إلى ملابساتها السياسية الزمنية المحض التي نشأت فيها، محضناً طبيعياً للتنفيس الآمن عن الأشواق المكبوتة إلى السلطة، ومن ثم فقد أمكن تحت غطاء التقية تمرير التأويلات الشيعية المناقضة ليس فقط لأسس النظام السياسي الحاكم، بل لأُسس المنظومة الإعتقادية الموازية له والتي كانت تمثل رؤية التيار الشعبي العام. كما أمكن تحت غطاء التقية تبرير التناقض بين هذه التأويلات التي كانت تنطلق سراً في مجال الشيعة، وبين أقوال آل علي

---

(٣١) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

ومسلكياتهم الظاهرة تحت بصر التيار الشعبي العام، الأمر الذي يفسر كيف أن هذا التيار الشعبي الفقهي العام لم يتخذ من آل علي موقفاً عدائياً ظاهراً كذلك الذي اتخذه حيال التشيع ذاته.

لقد كانت «الإمامة الموازية» بحاجة إلى تأويل باطني لتأسيسها. كما كانت «العصمة» بحاجة إلى هذا التأويل، من حيث أن القرآن في ظاهره الواضح، لا يوفر إمكانية هذا التأسيس. وعندما سيظهر مفهوم «الغيبة» ثم «الرجعة» فسوف تشتد الحاجة إلى التأويل الباطني، لأن شيئاً من ذلك لا يؤيده ظاهر القرآن.

وكي لا يتبادر إلى الظن أننا سنكتفى بهذا الربط النظري، بين مفردات النظرية الشيعية في الإمامة وبين التأويل الباطني للقرآن، من حيث حاجة هذه المفردات إلى تأسيس نصى لا تسعف به ظواهر النصوص. فسوف نشرع على الفور في عرض نماذج من هذه التأويلات، منقولة بحذافيرها من كتب الشيعة الأربعة الأُصول. لنرى في وضوح من خلال هذا العرض، أن مفردات النظرية الإمامية كانت تولد واحدة بعد الأُخرى كرد فعل لتطور التاريخ السياسي للشيعة، ثم تنشأ الحاجة إلى تأسيسها تأسيساً نصياً، ولما كان النص القرآني كما قرأناه في لحظته النصية الأُولى لا يقدم مثل هذا التأسيس، فقد لجأ العقل الشيعي إلى التأويل الذي كان بدوره بحاجة إلى أسانيد ترفعه إلى النبي ﷺ أو الأئمة الذين تجري أقوالهم مجرى النصوص النبوية. سوف نرى أنفسنا من خلال هذه التأويلات، أمام نموذج مجسد للكيفية التي فعل بها التاريخ في النص، وبالتالي في العقل المسلم، الذي يحمل اليوم في تلافيفه، ودون أن يشعر، إسلاماً تاريخياً صاغته السياسة، أكثر من كونه إسلاماً نصياً شكله الوحي، وهو وصف ينطبق على العقل المسلم بجناحيه الشيعي والسني، وإن كان نصيب الطرح الشيعي من صبغة التاريخ أوفر من نصيب الطرح السني، لأسباب تتعلق بالمسار التاريخي ذاته، ذلك الذي فرض على الطرح الشيعي ـ كأقلية ـ أن يولد داخل أتون متواصل من القمع والإنهزام.

ولعل من اللازم عند هذا الموضع، وقبل أن نشرع في مزيد في النقد لمفردات العقل الشيعي أن ننبه إلى الحقيقة التالية وهي أننا لا نصدر في شيء من ذلك عن توجهات مذهبية، بمعنى أننا لا نمارس نقد جناح من جناحي العقل المسلم لحساب الجناح الآخر، وإنما نمارس نقد الجناحين معاً لحساب الإسلام.إن القضية التي تشغلنا في هذا الصدد هي قضية العقل المسلم بوجه عام، وكيف أن هذا العقل يعجز اليوم ـ لأسباب ذاتية فيه مبعثها التاريخ ـ عن تقديم إسلام للعالم، لا أثر فيه لإقليمية الجغرافيا ولا لزمنية التاريخ.

فلننظر في نماذج التأويل الشيعية.

﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء/ ٥٩).

يورد الكليني في الكافي بسند مرفوع إلى بريد العجلي قوله: سألت أبا جعفر (محمداً الباقر) عن قول الله عزَّ وجلَّ: **﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾** فكان جوابه: **﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدي من الذين آمنوا سبيلاً﴾** يقولون لأئمة الضلال هؤلاء أهدى من آل محمد سبيلاً، **﴿أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيراً، أم لهم نصيب من الملك﴾** يعني الإمامة والخلافة **﴿فإذا لا يؤتون الناس نقيراً. أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله﴾** ونحن الناس المحسودون على ما آتانا الله من الإمامة دون خلقه **﴿فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً﴾** يقول جعلنا منهم الأنبياء والرسل والأئمة فكيف يقرون به في آل إبراهيم وينكرونه في آل محمد **﴿فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه، وكفى بجهنم سعيراً﴾**[٣٢].

وسواء كان هذا التأويل من كلام الباقر، أو كان منسوباً إليه، فالآية وفقاً للمفهوم الشيعي هي نص في ولاية أهل البيت من آل علي. فهم أولو الأمر المقصودون فيها، الذين تجب الطاعة لهم بعد الله وبعد رسوله ﷺ وهي مقصورة عليهم من دون خلق الله، ومن هنا كان حسد الناس لهم، وكان هؤلاء الحاسدون (وهم الغالبية العظمى من المسلمين الذين وافقوا على خلافة الراشدين ومن بعدهم) هم المعنيين بقول الله تعالى: **﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت﴾** وليس اليهود من بني إسرائيل الذين يدل سياق الآيات على أنها نزلت فيهم، وأما من سوى آل علي ممن تولوا إمامة المسلمين فهم أئمة الضلال، الذين جعلهم الناس بتوليتهم **﴿أهدى من آل محمد سبيلاً﴾**.
وهكذا كانت آيات البقرة، كما كانت آية النساء، معنية في أصل نزولها بإثبات حق هؤلاء في ولاية أمر المسلمين، والنعى على من خالفهم بأشد أوصاف الضلالة والتكفير. لقد كان القرآن خاصة في طوره المدني يتنزل منجماً ليجادل الواقع الذي تعيشه الجماعة المسلمة حدثاً حدثاً وقضية قضية، فهل كانت قضية آل علي والقفز على حقهم في الإمامة، واحدة من هذه القضايا التي كان يكابدها المسلمون في المدينة؟ أم أنها قضية لحقت بفعل الواقع السياسي الناجم عن الفتنة؟ وهل كانت قضية محورية في الدين؟ فلماذا إذن لم تحسم بنص واضح صريح؟ ذلك إذا صرفنا النظر ـ جدلاً ـ عن النص القرآني الحاسم في نفيه لتوريث

---

(٣٢) المراجعات ـ السابق ـ ص ٥٤، ٥٥.

النبوة **«ما كان محمد أبا أحد من رجالكم، ولكن رسول الله وخاتم النبيين»**. وإذا ما صرفنا النظر أيضاً، عن النفي القرآني المتواتر لتفضيل أحد أو أُسرة أو شعب من خلق الله على أحد أو أُسرة أو شعب بغير التقوى. كيف يمكن أن يواجه هذا الطرح التاريخي (الناتج عن ملابسات ظرفية في الواقع السياسي) صراحة النصوص القرآنية الداعية إلى الشورى من ناحية، وكيف يمكن له أن يواجه العقل الإنساني الراهن بكل وعيه المشروع بذاته وبحقه في الحرية، من ناحية أُخرى.

وحين نمعن في تأويلات النظرية الشيعية لآيات الكتاب، فسوف نشعر كما سبق القول كما لو كان إثبات الولاية لعلي وأبنائه هو قضية القرآن الكبرى، فأهل البيت هم «حبل الله» الذي قال: **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾** هكذا قال الصادق فيما نقله عنه أبان بن تغلب[٣٣]. وهم «الصادقون» الذين عناهم الله بقوله: **﴿وكونوا مع الصادقين﴾** هكذا قال علي زين العابدين بن الحسين[٣٤]. وهم «صراط الله» الذي قال: **﴿وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل(أي أئمة الضلال) فتفرق بكم عن سبيله، ونحن سبيله﴾** [٣٥] وهم «الهداة» الذين قال الله تعالى فيهم: **﴿إنما أنت منذر ولكل قوم هاد﴾** قال الباقر: «كل إمام هاد في زمانه» وقال الصادق: «المنذر رسول الله والهادي علي، والله ما زلت فينا إلى الساعة»[٣٦]. بل إنهم مذكورون في فاتحة الكتاب، فقد أخرج الثعلبي في تفسير الفاتحة من تفسيره الكبير عن أبي بريدة أن الصراط المستقيم هو صراط محمد وآله[٣٧].

ثم أن المغفرة لمن تاب وآمن وعمل صالحاً، لا تتحقق إلاً بالإهتداء إلى ولايتهم، فذلك هو قول الله تعالى: **﴿وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى﴾** قال ثابت البناني: اهتدى إلى ولاية أهل بيته، وقد «قال الباقر للحارث بن يحيى، يا حارث ألا ترى كيف اشترط الله ولم تنفع إنساناً التوبة ولا الإيمان ولا العمل الصالح حتى يهتدي إلى ولايتنا» ولم يكتفِ الباقر بذلك بل روى بسنده إلى جده علي بن أبي طالب أنه قال: «والله

---

(٣٣) أخرجه الثعلبي في معنى الآية من تفسيره الكبير، وذكره ابن حجر في الصواعق ـ الفصل الأول من الباب ١١. انظر المرجعات السابق ـ ص ٥٤.

(٣٤) يعده الشيعة من التواتر في رواياتهم. وأورده ابن حجر في تفسير الآية الخامسة من الباب ١١ من الصواعق.

(٣٥) انظر المراجعات ـ السابق نفس الموضع.

(٣٦) أخرجه الثعلبي في تفسيره الكبير عن محمد بن مسلم عن الباقر والصادق.

(٣٧) تفسير الثعلبي ـ سورة الفاتحة، وفيه عن ابن عباس (وهو ليس شيعياً) إهدنا الصراط المستقيم: قال أرشدنا إلى حب محمد وأهل بيته، وذلك من طريق وكيع بن الجراح عن سفيان الثوري عن أسباط ومجاهد عن ابن سفيان.

لو تاب رجل وآمن وعمل صالحاً ولم يهتدِ إلى ولايتنا ومعرفة حقنا ما أغنى ذلك عنه شيئاً»[٣٨].

وكذلك فإن ولايتهم من «الأمانة» التي ذكرها الله تعالى في قوله: **﴿إنا عرضنا الأمانة على السّمٰوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولاً﴾**. هذا ما رواه ابن بابوية القمي عن كل من الباقر والصادق والرضا[٣٩].

كما أن هذه الولاية من «المسلم» الذي أمر الله بالدخول فيه حين قال: **﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾**[٤٠]. وهي من النعيم الوارد في قوله تعالى: **﴿لتسألن يومئذ عن النعيم﴾**[٤١].

وسوف يسأل الناس عن ولايتهم يوم القيامة، فذلك هو معنى قول الله تعالى: **﴿وقفوهم إنهم مسؤولون﴾** فقد أورد ابن حجر (وهو مصدر موثوق في العقل السلفي الراهن) ما أخرجه الديلمي عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «وقفوهم إنهم مسؤولون عن ولاية علي». كما أورد في تفسيره لهذه الآية من الصواعق قول الواحدي «روى في قوله تعالى: **﴿وقفوهم إنهم مسؤولون﴾** أي عن ولاية علي وأهل البيت لأن الله أمر نبيه أن يعرف الخلق أنه لا يسألهم عن تبليغ الرسالة أجراً إلاّ المودة في القربى، والمعنى أنهم مسؤولون هل والوهم حق الموالاة كما أوصاهم النبي أم أضاعوها فتكون عليه المطالبة والتبعة»[٤٢].

بل إن هذه الولاية «لمما بعث الله به الأنبياء وأقام عليه الحجج والأصياء. كما جاء في تفسير قوله تعالى: **﴿واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا﴾**[٤٣]. وأهم من ذلك ـ إن

---

(٣٨) هذا النص العجيب منقول بلفظه عن ابن حجر ـ الصواعق ـ الباب ١١ـ الفصل الأول. وقد أخرجه كذلك أبو نعيم، والحاكم عن كل من الباقر والصادق، وثابت البناني، وأنس بن مالك.

(٣٩) وأورده البحريني في كتابه «غاية المرام» ـ الباب ١١٥. وهو كتاب واضح التشيع، ومع ذلك يحلو للشيعة المتأخرين الإحتجاج به على اعتبار أن صاحبه ليس شيعياً. انظر المراجعات ـ السابق ص ٥٧ وما بعدها.

(٤٠) أخرج البحريني في غاية المرام، اثنى عشر حديثاً في نزولها بولاية علي والأئمة من بنيه، من طرق شيعية، وأشار إلى عدة طُرق منها مرفوعة إلى علي. الباب ٢٢٣، ٢٢٤.

(٤١) أخرج البحريني في ذلك ثلاثة أحاديث عن طرق سنية، تشير إلى أن النعيم هو ما أنعم الله على الناس «بولاية رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين وأهل البيت» ـ غاية المرام ـ باب ٤٨. كما أخرج في نفس المعنى اثني عشر حديثاً من طرق شيعية ـ باب ٤٩.

(٤٢) ابن حجر ـ الصواعق ـ الباب ١١ ـ الآية الرابعة من الآيات النازلة في أهل البيت.

(٤٣) هذا ما أخرجه في تفسيرها أبو نعيم في حليته. والثعلبي والبيسابوري والبرقي في معناها من تفاسيرهم وهي كتب لا تحسب على الشيعة من الناحية الرسمية. وأخرجه أبو على الطبري في تفسيرها من مجمع البيان عن أمير المؤمنين. وانظر غاية المرام للبحريني ـ باب ٤٤، ٤٥.

كان ثمة ما هو أهم من ذلك ـ أن هذه الولاية هي مما أخذ الله به العهد في آية الميثاق «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم قالوا بلى شهدنا»(٤٤).

وقد احتاج إليهم آدم، فإن الله لم يتب عليهم حتى تلقى منه كلمات التوسل بهم. وقد أورد الشيعة في ذلك حديثاً عن ابن عباس من طريق سني، قال: سُئِل النبي عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال ﷺ سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين فتاب عليه وغفر له»(٤٥).

هذا قليل من كثير من نماذج التأويل القرآني التي تأسست عليها نظرية السلطة في الفكر الشيعي. وهي ضرب من التنفيس التعويضي الناجم عن الإحباط السياسي المتواصل، ورغم أنها لا تعدو ـ بمقاييس القرآن والعقل ـ أن تكون سمادير أقرب إلى حديث الخرافة، فقد تقبلها العقل الشيعي وأذاعها بل وقاتل في سبيلها، الأمر الذي يمكن تفسيره جزئياً على الأقل، بطبيعة الطور العقلي، الذي كان يسمح يومذاك «للخرافة» بمجاورة الدين. وهي المجاورة التي جاء القرآن، ليخلص الدين من ويلاتها، من خلال طرحه الإيماني العقلي الخالص، ولكنه للأسف الشديد ـ وكما سبق القول ـ لم يعطِ الفرصة الكاملة للقيام بهذه المهمة، بسبب الصراع السياسي المتواصل على السلطة، وما أدى إليه من سحب الطاقة النفسية الفاعلة في الذات الإسلامية بعيداً عن التمثل الحقيقي الهادىء للقرآن.

وحين نحاول الآن أن نفهم هذه التأويلات في إطارها السياسي التاريخي، أعني حين نحاول فهم الكيفية التي إنبثقت بها مفردات النظرية الإمامية عن الواقع السياسي، مما أنشأ لديها الحاجة إلى النصوص لتأسيس هذه المفردات، فينبغي أن نقف للمقارنة بين لحظتين حاسمتين في تاريخ التشيع، الأُولى: لحظة علي بن أبي طالب، والثانية: لحظة جعفر بن محمد.

أما اللحظة الأُولى فتبدأ من انتهاء أحداث السقيفة وتنتهي بمقتل علي. ويمكن القول بكثير من الإطمئنان إن هذه النصوص التأويلية لم يكن لها وجود. وذلك أن علياً لم يكن بحاجة إليها، وهو يواجه الواقع السياسي، لتأييد دعواه حول «الخلافة». وهذا هو المسمى الصحيح لما كان علي يُطالب به لنفسه. فهو لم يتكلم لنفسه قط عن حق الإمامة المعصومة التي «يجب» أن تورث من بعده لأبنائه من فاطمة. ولم يكن الواقع السياسي ليسمح لمثل

---

(٤٤) انظر المرجعات السابق ـ ص ٥٩.

(٤٥) أخرجه ابن المغازلي الشافعي ـ نقلاً عن المراجعات حيث يقول الموسوي «وهذا هو المأثور عندنا في تفسير الآية» ص ٥٩.

هذه الدعوى أن تقوم، فقد كان هناك الصحابة الكبار كأبي بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمٰن وغيرهم من المهاجرين والأنصار الذين شهدوا السقيفة وبايعوا أبا بكر، وربما صح القول في هذه المرحلة بأن قضية الدين في ذاته، كانت ما تزال هي القضية الأم أو القضية الأولى على الساحة. ويدلنا السلوك السياسي لعلي ـ ورغم المحاولات الشيعية اللاحقة لتأويله بالتقية ـ على أن علياً كان يقبل هذا الواقع قبول الرضا، ويتعامل مع مفرداته تعامل التسليم، ولسنا نعلم قبل ظهور الروايات الشيعية المنمقة في القرن الرابع، أن علياً استخدم مصطلح «الإمامة» إستخداماً شيعياً، وإنما كان يتكلم عن الخلافة بمعناها «السني» النظري المعروف في ذلك الوقت كحكومة إختيارية شورية غير معصومة، فهو يقول «والله ما كانت لي في «الخلافة» رغبة، ولا في الولاية إربة، ولكنكم دعوتموني إليها وحملتموني عليها فلما أفضَتْ إلي نظرت إلى كتاب الله وما وضع لنا وأمرنا بالحكم به فاتبعته وما إستسن النبي ﷺ فاقتديته»[٤٦]. فهو إذن لم يكن ينظر إلى ولايته باعتبارها إلزاماً نصياً منزلاً من السماء، وإلاً لما رغب عنها حتى حمل عليها. بل كان يراها كما يراها المسلمون بحاجة إلى بيعتهم وإختيارهم، فهو يقول «فأقبلتم إلى إقبال العود المطافيل على أولادها تقولون البيعة البيعة، فقبضت كفي فبسطوها، ونازعتكم يدي فجاذبتموها»[٤٧]. وحين أحتج البعض عليه بأن ولايته تمت دون حضور الناس في أعقاب الثورة، شرح لم شرط البيعة للخلافة بقوله: «ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى يحضرها عامة الناس فما إلى ذلك من سبيل ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار»[٤٨]. فالولاية إذن كما يفهمها علي تنعقد ببعية أهلها من أصحاب الحل والعقد، الذين يحكمون على من غاب عنها من عامة الناس، وليس لهم بعد ذلك أن يرجعوا عنها، كما ليس أن يرجعوا عنها، كما ليس للعامة أن يراجعوا فيها. والخلاصة أن علياً لم يتكلم عن إمامة معصومة لنفسه، ولا عن إمامة مورثة لأبنائه، وذلك هو الحد الذي لا يمكن إنكاره في حق علي، والذي كان مفهوماً تمام الفهم في سياق الواقع السياسي الذي عاصره.

فإذا ما إنتقلنا إلى اللحظة الثانية، لحظة جعفر الصادق المتوفى سنة ١٤٨ هـ، فسوف نشهد واقعاً سياسياً مختلفاً عن الواقع السياسي الذي عاشه علي. كان الصادق يعيش مرحلة ما بعد كربلاء، التي تمثل في تاريخ التشيع الأول نهاية المنحنى أو ذروة المأساة. وقد كانت كربلاء بغير شك نقطة فاصلة بين مسارين مختلفين في تاريخ التشيع، فقد كان التشيع

---

(٤٦) ابن أبي الحديد ـ شرح نهج البلاغة ـ ج ٢ ص ١٨٤.
(٤٧) المرجع السابق ـ ج ٢ ص ٢٠.
(٤٨) المرجع السابق ـ ج ٢ ص ٨٦.

قبلها إلى حد كبير، حركة عامة تنطلق من الإنتماء لعلي باعتباره خليفة المسلمين وصاحب الشرعية الرسمية، وذلك في مواجهة الخارجين على الشرعية في الجمل وصفين وما بعدهما، وتستطيع أن تضيف إلى ذلك نوعاً من التعاطف الوجداني حيال شخص عليّ، الذي بدأ في ظروف توليته وما تلاها، ورغم صفاته الإنسانية النبيلة، وكأنما كان التاريخ يعاديه. أعني بذلك أن التشيع لم يكن ينطلق قبل كربلاء من منطلقات «فاطمية» تشترط الإذن من أبناء الحسين بن علي، وهذا واضح في حركات الشيعة الأوائل في الكوفة، وعلى رأسها حركة المختار بن عبيد الثقفي، التي أشرنا من قبل إلى طابعها الغنوصي الغالي، والتي لم تحظ قط باعتماد المنظومة الإمامية، ليس بسبب ما لابسها من غلو وإنما بسبب منطلقاتها اللافاطمية، التي لا تنطبق تمام الإنطباق على مفردات النظرية الإمامية. ولا بد هنا من ملاحظة الغياب الكامل، لمنظومة التأويل الإمامية التي أشرنا إلى طرف منها، عن أدوات الشيعة الأوائل الذين لم يتكلموا قط عن التقية، بل مارسوا الخروج والقتال، ولم يتكلموا قط عن أئمة إثني عشر من أبناء الحسين ـ بوجه خاص ـ بل تكلموا عن أولوية علي وأبنائه بوجه عام، بما في ذلك محمد بن الحنيفة وابنه أبو هاشم.

هنا قبل كربلاء، حيث الخروج والثورة هما سلوك الشيعة في مواجهة بني أُمية، لم يكن الواقع السياسي قد فرض مفهوم «التقية»، ولم يكن من ثم قد استدعى مفهوم «الإمامة الموازية أو التحتية»، ولم يكن قد انتهى بحركة التشيع المحبطة إلى التقوقع في المدينة حول أبناء الحسين الناجين من مذبحة كربلاء، ولم يكن هؤلاء الأبناء قد خرجوا مرة أُخرى من حالة الكمون السياسي الكامل التي بدأها ـ من جراء كربلاء ـ عليّ زين العابدين بن الحسين ومارسها من بعده بذكاء حركي محسوب كل من الباقر والصادق، الذين قننا مفهوم التقية وكرساه حتى انتهى بأبنائهم إلى مفهوم الإختفاء أو «الغيبة».

وإنما حدث ذلك كله بعد كربلاء ومن جرائها، فقد ترتب على هذه المذبحة الرهيبة، أن تجمعت خيوط التشيع ـ بعد وهلة الكمون الأُولى التي يفرضها القمع ـ حول أبناء الحسين لا سيما الباقر والصادق (حيث استغرقت وهلة الكمون تلك حياه أبيهما علي وجه التقريب). وحينئذ بدأت عجلة التنظير في الدوران، ومن ورائها دارت عجلة التنصيص. لقد كان مفهوم الإمامة الموازية المبني على التقية بحاجة إلى نصوص، وكرد فعل «متطرف» حيال القمع الأموي كان لا بد للإمامة الموازية أن تكون أسمى من الإمامة الرسمية (الخلافة) ذاتها، ومن هنا تمَّ تصعيد مفهوم «الوصية» ليشمل هؤلاء الأئمة من نسل الحسين، كما تمَّ تعدية مفهوم «العصمة» ليشملهم كذلك، فصاروا هم ورثة الكتاب المصطفين من عباد الله لحكم خلقه، كما يقرر الباقر والصادق وهما يفسران قول الله تعالى «ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا، فمنهم ظالم لنفسه (وهو الذي لا يعرف

الأئمة)، ومنم مقتصد (وهو الموالي للأئمة) ومنهم سابق بالخيرات (وهو الإمام) ذلك هو الفضل الكبير»[٤٩]. وهو ليس توريثاً عاماً لكل أبناء علي، بل هو مخصوص بأئمة النظرية الإمامية، أعني بأبناء فاطمة (الذين مارسوا أو نسب إليهم التنظير)». فقد سُئِل أبو الحسن الكاظم عن قول الله تعالى: ﴿**مثل نوره كمشكاة فيها مصباح**﴾ فقال: المشكاة فاطمة، والمصباح الحسن والحسين. والزجاجة كأنها كوكب دري قال: كانت فاطمة كوكباً درياً بين نساء العالمين، توقد من شجرة مباركة شجرة إبراهيم، لا شرقية ولا غربية، لا يهودية ولا نصرانية، يكاد زيتها يضيء، قال يكاد العلم ينطق منها ولو لم تمسسه نار. نور على نور قال إمام بعد إمام يهدي الله لنوره من يشاء، يهدي الله لولايتنا من يشاء»[٥٠].

وهكذا كان النص القرآني يوظف بالتأويل في خدمة النظرية السياسية الشيعية، التي كانت تتشكل مع التاريخ فكرة فكرة، ومفهوماً مفهوماً. هكذا كان التاريخ يفعل في النص، فيلوي أعناقه للتوافق مع الفكر الوضعي الذي لم يقدم نفسه أبداً بهذا الوصف، بل قدمها كحقيقة مطلقة منصوصة تحمل اسم الدين. فهل كان الشيعة وحدهم الذين فعلوا ذلك؟ أم حذت النظرية السنية حذوهم فتأولت القرآن تأييداً لأُطروحاتها؟ هذا ما نبدأ نقاشه في الفقرة التالية.

ـ ٧ ـ

إذا كانت النظرية الشيعية في الإمامة تؤسس نفسها منذ البدء على «النص» لا سيما نص الوصية، فإن النظرية السنية في الخلافة تؤسس نفسها بصفة رئيسية علس «الإجماع»، وهو مصدر له قوة النص في المفهوم الأُصولي السني. وكما لاحظ كثير من الباحثين، فإن من المفارقات حقاً، أنه «بينما كانت مشكلة الخلافة هي أول قضية طرحت نفسها على الفكر العربي الإسلامي، فإنها كانت آخر قضية حاول هذا الفكر تنظيرها، مع العلم أن النقاش في هذه القضية قد بدأ في وقت مبكر وأنه كان المنطلق الذي قام عليه علم الكلام، أكثر أنواع العلوم الإسلامية إيغالاً في التجريد والتنظير»[٥١].

وهي ملاحظة صائبة بغير شك، يعللها أصحابها بتأخر ظهور علم الأُصول، بمعنى

---

(٤٩) أخرجه الكليني عن الباقر والصادق والكاظم والرضا. وأخرجه عنهم ابن بابويه القمي. أما ابن مردويه فقد أخرجه مسنداً إلى علي. وذكره البحريني في غاية المرام ـ انظر المراجعات ـ السابق ـ ص ٦٦، ٦٧.

(٥٠) أخرجه ابن المغازلي الشافعي في مناقبه بالإسناد إلى علي بن جعفر. يقول صاحب المراجعات ـ وهو من علماء الشيعة الكبار ـ «هذا التأويل مستفيض عن أهل بيت التنزيل» ـ المراجعات ص ٦١.

(٥١) د. محمد عابد الجابري ـ تكوين العقل العربي ـ السابق ـ ص ١٠٧.

«أن تنظير الخلافة والتشريع للحكم كان يتطلب وجود قواعد للتفكير تستطيع أن تبرر الواقع وتقننه بإضفاء الصبغة الشرعية عليه»[٥٢]. وبالتالي فقد كان على هذا «التنظير» أن ينتظر حتى منتصف القرن الهجري الثاني ليظهر جعفر بن محمد الصادق من جهة الشيعة، ومحمد بن إدريس الشافعي من جهة أهل السنة.

على أن هذا التعليل في رأينا وإن كان صائباً، إلاّ أنه لا يستوعب الظاهرة بكاملها، بدليل أن نظرية الخلافة على الأقل لم تكتمل فصولاً بمجرد تقعيد القواعد وتقنين الأُصول على يد الشافعي، وإنما اقتضى الأمر كي تكتمل هذه الفصول، أن يتم «الواقع السياسي» ذاته دورته الكاملة. وذلك أن هذا الواقع السياسي ـ وبسبب غياب النص ـ هو الذي كتب النظرية في الحقيقة. لقد كانت النظرية تبرر «الواقع» وتقننه، ولأن هذا الواقع بطبيعته لم يكن نمطياً ثابتاً على وتيرة واحدة، بل شهد كثيراً من أشكال الحكم وأنماط السلطة عبر خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، ثم بني أُمية، وبني العباس الذين شهدت دولتهم في نهاية المطاف صوراً جديدة من حكومات «الواقع»، وتدهوراً في مضمون السلطة الحقيقية للخلافة، أضف إلى ذلك، عنصر المعارضة الشيعية التي انتقلت من جبهة المقاومة النظرية إلى ساحة المواجهة السياسية حين صارت تمتلك دولة في أفريقية الشمالية ثم في مصر، فضلاً عن إمتلاكها لعناصر السلطة الحقيقية في الأطراف الشرقية من الدولة. ثم إلى جوار ذلك كله، كانت هناك الدولة الأموية في الأندلس، التي جعلت النظرية السنية ـ في هذا الدور التكويني الطويل ـ تواجه واقعاً مزدحماً، يصطخب بثلاث دول تدعى كل واحدة منها الخلافة: العباسية في العراق، والفاطمية في مصر، والأموية في الأندلس.

نقول، لأن الواقع السياسي ـ الذي يكتب النظرية بسبب غياب النص ـ كان بهذه الدرجة من الطول والتنوع، فقد كان على النظرية أن تتمدد معه في طوله، وأن تتلون معه في تنوعه.

لقد ظل باب النظرية السنية في الخلافة مفتوحاً على الدوام حتى منتصف القرن الرابع على الأقل. وقد أبدت النظرية في هذا الصدد قدراً مذهلاً من المرونة، استطاعت من خلاله أن تستوعب داخل إطارها دولة الراشدين الشورية، ودولة الأمويين الوراثية الإستبدادية، ودولة العباسيين الأُولى بطابعها الدموي ودولة العباسيين الثانية بحكوماتها السلطانية التي فرغت «الخلافة» من مضمونها الحقيقي. وفي سبيل ذلك فقد استطاعت ـ وهي تتلوى مع التاريخ ـ أن تقر مبدأ الإختيار الطوعي من الأُمة للحاكم، ثم تقبل من أبي بكر مبدأ «الاستخلاف الفردي» ومن عمر «الاستخلاف الجماعي»، وتقبل من تجربة

---

(٥٢) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

عثمان مبدأ «تأبيد الولاية»، ثم تقبل من الأمويين مبدأ توريث السلطة أو «الأُسرة المالكة» وتقر من خلال الواقع العباسي مبدأ «ولاية المتغلب» من السلاطين والوزراء. حتى إذا ما صارت الخلافة في نهاية الأمر ضرباً من السلطة الدينية ذات طابع رمزي فاتيكاني، فإن النظرية فيما يبدو لم تبدِ إعتراضاً.

إذن فقد تأخر التنظير للخلافة لأن الواقع السياسي، هو الذي كان يكتب النظرية. وكان الواقع السياسي يكتب النظرية لأن النص كان غائباً.

وإذا كان الشيعة منذ بدء التنظير للإمامة مع جعفر الصادق، يتنكرون لحقيقة غياب النص على النحو الذي بيناه في الفقرات السابقة، فإن النظرية السنية. على الأقل فيما يتعلق بالقرآن ـ وهو موضوعنا في هذا الفصل ـ لا تتنكر لهذه الحقيقة، بل تعترف بها إلى حد كبير، وحين نقول إلى حد كبير، فذلك للإحتراز عن بعض المحاولات السنية التي جرت لاستخدام القرآن في تأييد أُطروحتها، أو بالأحرى في دفع الأُطروحة الشيعية التي راحت وهي تزعم الوصية لعلي تطعن في خلافة أبي بكر وعمر. وعلى كل حال فقد كانت هذه المحاولات نادرة من جهة العدد، ضيقة من جهة التأويل، بحيث لا سبيل الى المقارنة بينها وبين الاستخدام الشيعي الذي يزعم أن ربع القرآن على الأقل قد نزل في علي بن أبي طالب وأبنائه من فاطمة[٥٣].

على أن أهم ما يميز الاستخدام السني للقرآن عن مثيله الشيعي، هو أن الاستخدام السني لم يكن تأويلياً باطنياً، بل كانت استخداماً إستدلالياً تركيبياً. بمعنى أنه لم يزعم أن آية من الآيات نزلت نصاً في خلافة أبي بكر أو الوصية له، أو أن آية من الآيات قد انطوت على تفصيل واضح في شكل نظام الحكم في الدولة. وذلك على خلاف الموقف من النص السني، الذي استخدمته النظرية السنية في مرحلة معينة ـ وكرد فعل للطرح الشيعي الإمامي ـ في مقاومة هذا الطرح الأخير ومن ثم في تأسيس طرحها الذاتي، وهو ما سنعرض له بالتفصيل في الفصل الثالث من هذا القسم.

وغني عن البيان أن الاستخدام السني للقرآن الذي نصفه بالندرة، هو ذلك يتعلق بالشق الشكلي من الخلافة، أي باسم الحاكم أو شكل الحكومة، وإلا فإن في القرآن كثيراً من الآيات الدالة على وجوب السلطة وعلى وظيفتها، مما يدخل في الشق الموضوعى منها، ويخرج من ثم، عن نطاق شواغلنا الراهنة في هذه الفصول.

وسوف نناقش في القسم الثاني من هذا الكتاب قضية الصلة بين الواقع السياسي

---

(٥٣) انظر المراجعات السابق ـ ص ٦٧. وانظر الصواعق لابن حجر ـ فصل ٣ من الباب ٩، حيث يشير إلى حديث ابن عساكر عن ابن عباس «نزلت في علي وحده ثلاثمائة آية».

المتغير وبين تطور الفحوى الموضوعي لنظرية الخلافة. أما الآن فعلينا أن نعرض لنموذج من نماذج الاستخدام السني للقرآن لنناقش من خلاله قضية الربط الذي نقول به، بين هذا الواقع السياسي المتغير، وبين تطور المنهجية السنية في الإستدلال بالنص.

ـ ٨ ـ

في كتابه «الإبانة عن أُصول الديانة» يعقد أبو الحسن الأشعرى باباً تحت عنوان «الكلام في إمامة أبي بكر الصديق رضى الله عنه». وهو يبدأ هذا الكتاب بالإستشهاد بالقرآن فيقول «أثنى الله عزَّ وجلَّ على المهاجرين والأنصار والسابقين إلى الإسلام، وعلى أهل بيعة الرضوان، ونطق القرآن بمدح المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم أجمعين في مواضع كثيرة، وأثنى على أهل بيعة الرضوان فقال «لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة». قد أجمع هؤلاء الذين أثنى الله عليهم ومدحهم على إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وسموه خليفة رسول الله ﷺ، وبايعوه وإنقادوا له، وأقروا له بالفضل، وكان أفضل الجماعة في جميع الخصال التي يستحق بها الإمام من العلم والزهد وقوة الرأي وسياسة الأُمة وغير ذلك»[٥٤].

ومن الواضح هنا أن الأشعري يؤسس ولاية أبي بكر (التي تعني في الوقت نفسه رد مقولة الوصية لعلي) على «إجماع الصحابة». أما إستشهاده بالقرآن فهو عامل مساعد، الغرض منذ إثبات فضل الصحابة من المهاجرين والأنصار، وهم أصحاب الإجماع.

ودليل الإجماع هو الدليل التقليدي الأول، الذي يستند إليه العقل السني السلفي في تأسيس ولاية أبي بكر، ومن ثم في تأسيس مبدأ الإختيار المناقض للوصية الشيعية. وحين نقول «الأول» فإنما نعني «الأساس» من ناحية، ونعني «الأسبق» من ناحية أُخرى. ففي بداية الأمر لم يكن العقل السني يحتج بغير دليل الإجماع، أي فعل الصحابة من الخلفاء الراشدين وجلة المهاجرين والأنصار. وهو أمر مفهوم في هذه المرحلة، حيث لم يكن للحركة الشيعية تأثير ذو خطر، لا من الناحية السياسية العسكرية، ولا الفكرية التنظيرية، وقد ظلت الحركة الشيعية على الدوام مصدر الإستفزاز الأساسي الذي يحرك رد الفعل السني، خصوصاً فيما يتعلق بالتنظير لقضية الخلافة. ولذلك فعندما بدأت النظرية الشيعية في التبلور بعد جهود جعفر الصادق التأصيلية والمبنية على «النص»، أبدى الطرح السني، على نحو تدريجي، ضرباً من الإستجابة لهذا المنبه، وذلك بالنزول إلى ساحة الإستنصاص والتنصيص، وقد واكب ذلك وساعد عليه تنامي عملية الطلب على الحديث النبوي، التي كانت المنظومة السنية قد شرعت فيها بكثير من المبالغة والنهم. مما أدى إلى توافر

---

(٥٤) أبو الحسن الأشعري ـ الإبانة ـ السابق ـ ص ١٠٤.

«كميات» هائلة من «النصوص» المنسوبة إلى السنة، يمكن لأية نظرية في العالم أن تجد من بينها نصاً تستند إليه. ومع ذلك فقد ظل دليل الإجماع. أي فعل الصحابة، هو الدليل الرئيسي في عملية تأسيس الخلافة، أما النصوص (بالدرجة الأولى الأحاديث المنسوبة إلى السنة) فهي في المرتبة الثانية بعد الإجماع، وهو ما يؤكد مقولتنا عن الطابع التاريخاني الوضعي لنظرية الخلافة كما يقدمها الفكر السلفي، ويؤكد في نفس الوقت أن قضية السلطة في الإسلام هي من قضايا المباح المطلق، التي تبحث في هذا العصر عن اجتهاد جديد في شكل السلطة يجمع على نحو قرآني سائغ بين فكرتي النظام والحرية الإنسانية.

وبعد دليل الإجماع، يقدم لنا الأشعري محاولة الإستدلال بالقرآن على «إمامة الصديق رضي الله عنه» فيقول «وقد دل الله تعالى على إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه في سورة براءة فقال للقاعدين عن نصرة نبيه ﷺ والمتخلفين عن الخروج معه **﴿فقل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً﴾** (التوبة ٨٣) وقال تعالى في سورة أخرى: **﴿سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم، يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾** (الفتح ١٥) يعني قوله: **﴿لن تخرجوا معي أبداً﴾**. ثم قال: **﴿كذلكم قال الله من قبل، فسيقولون بل تحسدوننا بل كانوا لا يفقهون إلاَّ قليلاً﴾** (الفتح ١٥). وقال: **﴿قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً، وإن تتولوا﴾** يعني تعرضوا عن إجابة الداعي لكم إلى قتالهم **﴿كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً﴾** (الفتح ١٦). فوجب بذلك أن الداعي الذي يدعوهم إلى القتال داع يدعوهم بعد نبيه ﷺ وقد قال الناس هم أهل فارس، وقالوا أهل اليمامة، فإن كانوا أهل اليمامة فقد قاتلهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه ودعا إلى قتالهم، وإن كانوا الروم فقد قاتلهم الصديق أيضاً، وإن كانوا أهل فارس فقد قوتلوا في أيام أبي بكر رضي الله عنه، وقاتلهم عمر رضي الله عنه وجبت إمامة أبي بكر. لأنه العاقد له في الإمامة. فقد دل القرآن على إمامة الصديق والفاروق رضوان الله عليهما. وإذا وجبت إمامة أبي بكر بعد رسول الله ﷺ وجب أنه أفضل المسلمين رضي الله عنه»[٥٥].

هكذا يلجأ الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤هـ (والذي عاش من ثم فترة النضوج الكامل لأطروحات الشيعة النصية، فقد كان معاصراً لمحمد بن يعقوب الكليني المتوفى ٣٢٨هـ)، إلى محاولة تركيبية معقدة في الإستدلال، وهي محاولة لا تخلو من تكلف، كما أنها في نفس الوقت لا تتمتع بقوة برهانية حاسمة أعني أنها ليست قطعية الدلالة في بابها بمقاييس

---

(٥٥) المرجع السابق ـ ص ١٠٤، ١٠٥. وانظر الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ السابق ـ ج ٤ ص ٨٩ حيث يعرض ابن حزم نفس الدليل في منهجية أكثر إحكاماً.

المنطق المجرد. وذلك أن هذه الآيات فضلاً كونها ليست نصاً في الموضوع، لا تقطع بحق «الإمامة» للداعي للقتال، من الناحية النظرية البحت. والحق الأدنى المتيقن فيها هو أنها تلزم بالطاعة له في شأن القتال. دون أن يترتب على ذلك بالضرورة إثبات «حقه» في الإمامة، لا سيما وأن النظرية السنية تبيح «ولاية الواقع» أو إمارة المتغلب.

على أن هذا ليس الجانب الأولى بإهتمامنا في «نص» الأشعري، بل يعنينا أن نشير بصدده إلى ناحية بعينها: وهي أن الهاجس «الشيعي» الذي ظل يكمن خلف النص، قد أسفر عن نفسه في نهايته، حيث يقول الأشعري «وإذا وجبت إمامة أبي بكر بعد رسول الله ﷺ وجب أنه أفضل المسلمين رضي الله عنه». يشير بذلك إلى أنه أفضل من علي بن أبي طالب. ولقد ظل هذا الهاجس مصاحباً للعقل السني على مدى تأصيله الطويل الأجل لنظرية الخلافة، الأمر الذي ترك بصمته الواضحة على هذه النظرية، بحيث يمكن القول بأنها كانت تتطور باستمرار كرد فعل لتطور الحركة الشيعية على المستويين السياسي والنظري. ولتوضيح ذلك يتعين الإشارة إلى أن نقطة البدء الدائمة للنظرية السنية كانت تنطلق من نفي الوصية لعلي وإثبات الإمامة لأبي بكر، مما جعل قضية المفاضلة بين الرجلين تكتسب أهمية محورية في الفكر السياسي الإسلامي ليس فقط خلال فترة الصدر الأول، بل على مدى حقبة التنظير السلفية بطولها وحتى اليوم، حيث لا يزال العقل السياسي المسلم يعيش على فتات عصر التدوين.

فعلى الرغم من أن التنظير بطبيعته، هو عملية تجريدية، تنزع إلى التخلص من آثار الواقعات والأشخاص فقد ظل الفكر السياسي الإسلامي أسيراً لدائرة أبي بكر وعلي، وكأنما الرجلان في ذاتهما نص مطلق، أو كأنما الأحداث التي جرت بينهما ولهما، وحي ملزم للناس على مدى الأجيال، لقد صار من المستحيل أن يتم تناول السلطة في الإسلام من غير باب التاريخ. وهو أمر مفهوم إذ كنا بصدد «التأريخ» للسلطة، ولكنه ليس مفهوماً عندما نكون بصدد التشريع» للسلطة.

الفصل الثالث

في السنة

بين سلطة النص ونص السلطة

- ١ -

نستطيع القول بصورة مبدئية، إن «السنة» مثلها في ذلك مثل القرآن، سكتت عن التناول التفصيلي لقضية السلطة من جهة الشكل، أعني سكتت عن تعيين نظام الحكم في الدولة، فعلى حين نجد في نصوص القرآن والسنة معاً ما يؤكد «وجوب» السلطة ويشير إلى «وظيفتها» الموضوعية على وجه التحديد، فإننا نفتقد في نصوص السنة «الحقيقية» حكماً يدل على اسم الحاكم، أو شروط توليته، أو طريقة تنصيبه، أو وسائل عزله. أو حكماً يشير إلى بنيان الحكومة، وهل هي كيان مصمت يستغرقه منصب الحاكم، أم كيان متعدد الشعب تقوم إلى جوار الحاكم فيه مؤسسات تملك صلاحية السلطة، وما إختصاصاتها ومسؤولياتها كل في مواجهة الأخرى، وفي مواجهة الحاكم، وكذلك في مواجهة «الحرية الفردية» للإنسان، باعتبارها الوجه المقابل لفكرة النظام في عملية الحكم، وما الضمانات الإجرائية التي تكفل تنظيم هذه المستويات من المواجهة، بما يحقق الغرض الاجتماعي لفكرة الدولة ذاتها، فضلاً عن أغراض الشريعة وأهداف الإسلام[1].

ولكن هذا الطرح يثير إشكالية مزدوجة في مواجهة النظريتين الإسلاميتين حول السلطة: نظرية الإمامة الشيعية، ونظرية الخلافة السنية، فالنظريتان كلتاهما ترفضان التسليم بسكوت السنة في هذا الصدد، وإن كان رفض الأولى أوسع مدى وأشد حدة. فالشيعة تبنى نظريتها من حيث الأصل، على نصوص منسوبة إلى النبي ﷺ تزعم أنه أوصى بالولاية من بعده لعلي بن أبي طالب ثم لسلسلة بعينها من أولاده من فاطمة. أما النظرية السنية فهي، وإن لم تذهب في إدعاء النص النبوي مذهباً قصياً كالشيعة، إلاَّ أنها استخدمته في مرحلة لاحقة كرد فعل لاستخدام الشيعة.

---

(١) نتكلم هنا عن التناول «التفصيلي المخصوص» بالحاكم أو الحكومة. وإلاَّ فإن القواعد العامة في الكتاب والسنة تشير إلى ضوابط تحكم عملية السلطة، ولكنها كضابط «الشورى» مثلاً كلية وليست تفصيلية من ناحية، وهي أيضاً كضابط «العدالة» مثلاً عمومية وليست مخصوصة بالحاكم أو الحكومة، من ناحية أُخرى.

لقد بدأ التنظير السني للخلافة ـ كما رأينا من قبل ـ بالإستناد إلى إجماع الصحابة. ثم تطور الأمر ـ حيال المزاعم الشيعية النصية ـ إلى الإستشهاد «بالنصوص» على نطاق ضيق في البداية، حيث لم تكن عملية جمع الحديث قد إستشرت بعد، ثم إتسع النطاق في المراحل المتأخرة، حين وفرت عملية التدوين السنية الواسعة والمبالغ فيها، كميات وافرة من النصوص المنسوبة إلى السنة، والتي يمكن أن نجد فيها مضادات نصية مقابلة لمعظم مفاهيم الطرح الشيعي النصية. ففي مقابل نص الوصية لعلي، ظهرت أحاديث في صحيح البخاري وغيره يجزم الطبري والأشعري وابن حزم أنها نص في الوصية لأبي بكر، وفي مقابل الأحاديث التي أوردها الشيعة في الطعن على معاوية، ظهرت أحاديث تسهب في فضله وكرامته، فضلاً عن إثبات حكمه وخلافته، وفي مقابل فكرة «المهدي» العلوي التي اخترعها الغنوص الشيعي، ظهرت نصوص «سنية» تتكلم عن «مهدي» غير علوي، كالمهدي الأموي السفياني، الذي اخترعه خالد بن يزيد بن معاوية، وقد «أراد أن يكون للناس طمع فيه حين غلبه مروان بن الحكم على الملك وتزوج أُمه أُم هاشم»[٢]. وكالمهدي العباس، الذي أراد المنصور أن يوحي بأنه هو ابنه محمد فلقبه بلقب المهدي، فقد روى مطيع بن إياس للمنصور أن النبي ﷺ قال «المهدي منا. محمد وابن عبد الله، وأُمه من غيرنا يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً»[٣].

إذن فقد إستندت كلتا النظريتين في إثبات دعواها إلى «السنة».

ولكن مفهوم «السنة» في الطرح الشيعي، ليس مرادفاً لمفهومها في المنظومة السنية، كما أن المفهومين كليهما ليسا مرادفين لحقيقة «السنة» كما ينبغي أن يكون مفهومها وفقاً للقرآن وبداهات العقل التاريخية. فما هي السنة؟ تلك هي المشكلة الأُولى التي يتعين علينا أن نواجهها في هذا الفصل، والتي سنناقش من خلالها سائر مشكلات النص السني التي نشأت بسب السلطة وفعل التاريخ. إذا لم تعد المشكلة الآن هي «مشكلة السلطة» وكيف عالجها النص السني، بل «مشكلة النص السني» وكيف كتبته السلطة.

ـ ٢ ـ

ما هي السنة؟ :

ربما بدا السؤال غريباً بعض الشيء. أليس قد أجاب عليه السلف. فعرفها المحدثون بأنها ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة، سواء قبل المبعث أو بعده. وعرفها الأُصوليون بأنها ما نقل عنه ﷺ من قول أو فعل أو تقرير. ففيم يُعاد طرح السؤال

---

(٢) انظر الأغاني ١٦/٨٨.

(٣) المرجع السابق ١٢/ ٨٥.

في نهاية هذا القرن العشرين.

على أن المشكلة. التي نعنيها في شأن النص السني. لا تتعلق بالمنطوق الظاهر لهذا التعريف، أعني أنها لا تنصب على كون المنقول عن النبي ﷺ سنة أو ليس بسنة، وإنما تنصب أولاً على كون هذا المنقول ثابتاً أو ليس بثابت. وتنصب ثانياً على كيفية استخدام المنقول الثابت (وهو جزئي تفصيلي بالطبيعة) إلى جوار القرآن (الذي هو كلي عام بالطبيعة). القضية إذن هي في «ثبوت المنقول» من ناحية، و «استخدام الثابت» من ناحية أخرى.

فأما قضية «استخدام الثابت» بطابعها الأُصولي فسوف نكتفي «مؤقتاً» بإشاراتنا المجملة إليها في الفقرات السابقة، لنفرغ للقضية الأُخرى «ثبوت المنقول» لصلتها الحميمة بموضوع هذا الفصل. فالسؤال هو هل كل ما نقل عن النبي ﷺ ثابت؟ أو بعبارة أوضح، هل كانت أدوات علم الحديث السلفي التقليدية، كافية للإستيثاق من هذا الثبوت؟.

تزعم هذه الدراسة أن علم الحديث التقليدي ـ مع تقديرنا الواجب للجهود التي بذلت فيه ـ لم يتوفر على أدوات النقد الكافية لتنقية النص السني من الشوائب تنقية حاسمة، أعني أن النص الكلي الراهن للسنة بحاجة إلى مزيد من التنقية، حتى يصل إلى حجمه الحقيقي الصحيح، أو أقرب نقطة إلى هذا الحجم وفق مقاييس الطاقة البشرية.

وفي رأينا أن علم الحديث التقليدي، كان يواجه بالفعل معضلة عسيرة، تتمثل في هذا الكم الهائل من الروايات الواجب فحصها، وهذا العدد الغفير من الرواة الواجب وزنهم بالجرح والتعديل. ولكن هذه المعضلة بغير شك، كانت تحكمية إلى حد كبير، بمعنى أنه كان بالوسع تلافيها من حيث الإبتداء. لقد صنع أهل الحديث «المشكلة» بأيديهم، ثم راحوا يجهدون أنفسهم في وضع الحلول لها. وذلك أن عملية جمع الحديث وتدوينه، لم تكتفِ بالمتواتر المستفيض أو المشهور الشائع كما كان ينبغي، بل راحت تفتش في ضرب عجيب من المبالغة والنهم، وبقدر واضح من التصنع والإفتعال، عن كل خبر تشتم فيه رائحة النسبة إلى النبي ﷺ. الأمر الذي فتح الباب واسعاً أمام سيل جارف من الروايات والأخبار، كان بعضها صحيحاً بغير شك، ولكنها صنعت بغير شك كذلك، هذه المشكلة التي اخترع لحلها علم الحديث.

هنا سوف يجبهنا السؤال السلفي الجاهز: هل كانت تريد «للسنة» إذن أن تترك للضياع؟ وجوابنا هو: كلا، لا نريد للسنة أن تترك للضياع. ولكن من قال إن ما تم جمعه وتدوينه بهذه الكيفية هو السنة؟ إن مصطلح «السنة» التي ينبغي ألا تترك للضياع، لا يمكن أن ينصرف إلى نتاج هذه العملية التدوينية. لماذا؟ لأنها عملية بشرية إحتمالية وظنية، بمعنى أنه كان من الممكن نظرياً ألا تتم، أو أن تتم على نحو مختلف وفي نطاق أضيق،

ولا يستطيع أحد أن يجزم بأنها أحاطت بكل نص صحيح، ولا أنها منعت كل خبر ضعيف. ومن هنا فكيف يمكن في «الدين» الإلزام بما هذا شأنه، أي بما كان من المحتمل ألا يعرف أصلاً، أو بما يحتمل أن يكون ضعيفاً مدخولاً.

ومما يؤكد ذلك أن هذه العملية التدوينية لم تكتمل فصولاً قبل القرن الهجري الثالث، كما أنها لم تبدأ جدياً قبل بدايات القرن الثاني، مما يعني بالضرورة أن المسلمين عاشوا قرناً من الزمان، على أقل تقدير، بدون هذه الروايات، ودون أن ينقص ذلك من إسلامهم شيئاً. إذن فهي ليست ضرورية لقيام الدين وإلاَّ لكان النبي ﷺ قد أمر بإثباتها بالتدوين منذ اللحظة الأُولى كما فعل بالنسبة للقرآن.

لقد كان موقف النبي ﷺ في هذا الشأن، واضحاً لا لبس فيه، وهو عدم إتخاذ حديثه كله ديناً عاماً كالقرآن، فقد كان هذا الحديث في معظمه بحكم الواقع، تطبيقاً «تفصيلياً» للقرآن، مرتبطاً بالضرورة بملابساته الظرفية ومعبراً من ثم عن دلالات أكثر خصوصية من العموميات المطلقة للكتاب، التي تستطيع وحدها أن تظل حاكمة على الزمان بما تهيأ لها من العمومية والإطلاق، ومن هنا كانت خشية النبي ﷺ من وضع رواياته التفصيلية إلى جوار القرآن، إكتفاء بهذا الكتاب المبين، وسنته العملية التطبيقية كما في الصَّلاة والزكاة والحج وبعض هيئات السلوك، مما شاعت شهرته بين الناس وانتقل بينهم ثم عنهم بطريق التواتر المستفيض، شأنه في ذلك شأن القرآن.

كيف كان موقف النبي ﷺ في هذا الشأن واضحاً لا لبس فيه؟.

أخرج مسلم في صحيحه بسند صحيح، كما أخرج الترمذي والنسائي وأحمد والدارمي، عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن. ومن كتب عني غير القرآن فليمحه»[٤]. ويتأكد هذا النهي على لسان أبي سعيد في صورة أوضح وهو يقول: «جهدنا بالنبي ﷺ أن يأذن لنا في الكتاب فأبي» وفي رواية أُخرى: «إستأذنا النبي ﷺ في الكتابة فلم يأذن لنا»[٥]. أما النص التالي فهو أشد وضوحاً في تأكيد النهي وبيان علته، يقول أبو هريرة «خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نكتب الأحاديث، فقال، ما هذا الذي تكتبون؟ قلنا أحاديث نسمعها منك. قال: كتاب غير كتاب الله!؟ أتدورن؟ ما ضل الأُمم قبلكم إلاَّ بما إكتبوا من الكتب مع كتاب الله تعالى»[٦].

---

(٤) انظر صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٨. وجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ج ١.

(٥) انظر الخطيب البغدادي ـ تقييد العلم ـ تحقيق د. يوسف العش ـ دمشق ١٩٤٩ ـ ص ٣٢، ٣٣. وانظر المحدث الفاصل بين الراوي والواعي ـ للحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي ـ نسخة دمشق ج ٤ ص ٥. وانظر كذلك الدارمي ـ طبعة الهند ج ٢ ص ٩١.

(٦) انظر تقييد العلم ـ السابق ص ٣٤.

هنا يضع النبي ﷺ يده على جناية التاريخ. على فعل الوضعية البشرية في النص الخالص. وكيف كان المضمون الصافي لهذا النص يتضاءل مع الزمن بفعل الإضافة التي تأتي من الكتب، بهوامشها المضمومة وشروحها المستفيضة، فإذا بالحقيقة المطلقة النصية (التي هي بطبيعتها بسيطة وقريبة) وقد صارت أُطروحة نظرية معقدة التركيب، أو منظومة لاهوتية عسيرة الفهم، أو لائحة تشريعية مكتظة بالتكاليف. أو صارت إلى ذلك كله وقد اكتسى بملامح الخرافة والأساطير.

تلك في رأينا هي الجناية الكبرى على الدين، جناية التاريخ على النص التي لخصها النبي ﷺ محذراً بعبارته الموجزة عن ضلال الأمم «بما إكتتبوا من الكتب مع كتاب الله». والتي تنبه لها جيل الصحابة في مجمله، فامتنع عن تدوين الروايات، إكتفاء بالقرآن، والسنة المتواترة المستفيضة التي كانت عملية في معظمها، والتي كانت ضرورية بالفعل لتفصيل مجمل الكتاب وتوضيح مشكله، (وهذا كما سنفصل هو المفهوم الحقيقي «للسنة»، التي يجب على وجه الحتم الحفاظ عليها والعمل بمقتضاها، والتي لم تخرج قط عن دائرة القرآن ذاته). لقد إنقضى عصر الصحابة قبل بداية المائة الثانية الهجرية كما هو ثابت دون أن تدون الأحاديث الآحادية في الكتب. ومع حرصهم في عهد أبي بكر على جمع القرآن الذي كان قد تمّ تدوينه بالفعل في حياة النبي ﷺ، نجد توجساً صريحاً من جانبهم حيال تدون الأحاديث، فقد جمع أبو بكر الناس فقال: «إنكم تحدثون عن رسول الله ﷺ أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافاً، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله، وحرموا حرامه»[(٧)].

أما عمر فقد «طفق يستخير الله شهراً، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له فقال: إني كنت أُريد أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوماً قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبداً»[(٨)]. ثم كتب في الأمصار «من كان عنده شيء (من الروايات) فليمحه»[(٩)]. وروى ابن سعد «عن عبد الله بن العلاء قال: سألت القاسم بن محمد أن يملي عليَّ أحاديث فقال: إن الأحاديث كثرت على عهد عمر بن الخطاب فأنشد

---

(٧) الذهبي ـ تذكرة الحفاظ ـ طبعة الهند ١٣٣٣ هـ ـ ج ١ ص ٣. وانظر تذكرة الحفاظ للذهبي ـ ج ١ ـ ص ٥. حيث يشير إلى ما رواه الحاكم عن عائشة قالت: «جمع أبي الحديث عن رسول الله ﷺ فكانت خمسمائة حديث فبات يتقلب، ولما أصبح قال: أي بنيه هلمي الأحاديث التي عندك فبعثته بها فأحرقها وقال: خشيت أن أموت وهي عندك فيكون فيها أحاديث عن رجل أئتمنته ووثقت به ولم يكن كما حدثني فأكون قد تقلدت ذلك».

(٨) ابن عبد البر ـ جامع بيان العلم وفضله ـ المطبعة المنيرية، ج ١ ص ٦٤، ٦٥.

(٩) ابن سعد ـ الطبقات ـ ط ليدن ج ١ ص ٢٠٦.

الناس أن يأتوه بها فلما أتوه بها أمر بتحريقها ثم قال: مثناة كمثناة أهل الكتاب. قال: فمنعني القاسم بن محمد يومئذ أن أكتب حديثاً»[10].

وأراد معاوية أن يكتب حديثاً فنهاه زيد ابن ثابت بقوله: «إن رسول الله ﷺ أمرنا ألا نكتب شيئاً من حديث». كما روى عن عبد الله بن مسعود أنه أحرق صحيفة بها بعض الأحاديث ثم قال: «أذكر الله رجلاً يعلمها عند أحد إلاَّ أعلمني به، والله لو أعلم أنها بدير هند لبلغتها، بهذا هلك أهل الكتاب قبلكم حين نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون»[11].

ونعود إلى عمر بن الخطاب، الذي كان فيما نحسب، واحداً من أكثر الصحابة تمثلاً للإسلام، أعني للدين بمفهومه النصي المطلق، لنرى كيف أنه كان يفهم علة النهي النبوي عن الكتابة فهماً حقيقياً رائعاً. كان يفهم أنه لا ضرورة لأن ينقل غير القرآن، إلاَّ ما كان من «السنة العملية» أي أفعال النبي ﷺ التي كان النبي ﷺ يأتيها تطبيقاً تفصيلياً لعموم القرآن، أي أنه كان يسبغ «مصطلح السنة» على المتواتر العملي الشائع الذي يعرفه الصحابة جميعاً، والذي لا سبيل، من ثم، إلى التزيد فيه، أو الإضافة إليه، عند نقله، فقد كان يقول «أقلوا الرواية عن رسول الله إلاَّ فيما يعمل»[12].

كان عمر يخشى التزيد في الرواية. إحترازاً من الكذب والغلط، وتوقياً من تعدية دلالاتها (الخاصة غالباً بحكم تفصيليتها). وكانت هذه الخشية أهم الأسباب وراء سياسة الشهيرة بإستبقاء الصحابة إلى جواره في العاصمة بعيداً عن الأمصار، فقد «بعث إلى أصحاب رسول الله فجمعهم من الآفاق، عبد الله بن حذيفة، وأبا الدرداء، وأبا ذر وعقبة بن عامر فقال: ما هذه الأحاديث التي أفشيتم عن رسول الله في الآفاق، قالوا: تنهانا؟ قال: لا، أقيموا عندي، لا والله لا تفارقوني ما عشت فنحن أعلم، نأخذ منكم ونرد عليكم»[13]. وقد صنع الصنيع نفسه مع ابن مسعود وأبي مسعود الأنصاري قائلاً «قد أكثرتم الحديث عن رسول الله»[14].

أما أبو هريرة فقد كان موقف عمر حياله بالغ الشدة، إذ هدده بالنفي إلى بلاده ما لم

---

(١٠) المرجع السابق ـ ٥ ص ١٤٠. وانظر تقييد العلم ـ السابق ـ ص ٥٢.

(١١) انظر مزيداً من هذه النقول في جامع بيان العلم وفضله ـ السابق ج١ ص ٦٤ وما بعدها.

(١٢) البداية والنهاية ـ ج ٨ـ ص ١٠٧.

(١٣) أخرجه ابن عساكر، وابن إسحاق.

(١٤) ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ عن شعبة عن سعيد ابن إبراهيم عن أبيه، وانظر ـ العواصم من القواصم ـ أبو بكر بن العربي. حيث يدلي به وهو بصدد الدفاع عن عثمان، فيقول «روى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سجن ابن مسعود في نفر من الصحابة سنة بالمدينة حتى استشهد فاطلقهم عثمان، وكان سجنهم لأن القوم أكثروا من الحديث عن رسول الله ﷺ.

يمتنع عن التحديث، كان يقول له «لتتركن الحديث عن رسول الله، أو لألحقنك بأرض دوس»[١٥]. وكذلك فعل مع كعب الأحبار، ذلك اليهودي الذي أسلم حديثاً ثم راح يكثر من الرواية والحديث، بشكل يدعو إلى الريبة فهدده عمر بالنفي إلى «أرض القردة». ومن الغريب اللافت للنظر أن أبا هريرة الذي صحب النبي ﷺ مدة لا تزيد على سنتين في أرجح الأقوال[١٦]، يروي أو يروى عنه ـ كما نقل ابن حزم عن مسند بقي بن مخلد ـ ٥٣٧٤ حديثاً، روى البخاري منها ٤٤٦ حديثاً. هذا وفي حين أنه يصرح ـ كما يروي البخاري ـ أنه «ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثاً مني، إلاَّ ما كان من عبد الله بن عمرو». نجد أن أحاديث عبد الله بن عمرو لا تزيد ـ كما في مسند أحمد ـ عن ٧٢٢ حديثاً، وتبلغ عن ابن الجوزي ٧٠٠ حديثاً، وقد روى البخاري منها سبعة أحاديث ومسلم عشرين حديثاً. ويترجح لدينا من الأخبار أن إكثار أبي هريرة من الرواية، يرجع إلى أبي هريرة نفسه، وإن كنا لا نستبعد ـ بمراعاة النسبة والتناسب ـ أن يكون كثير من الروايات قد نحلت عليه، وقد خاطبه عمر بن الخطاب يوماً بقوله «أكثرت يا أبا هريرة من الرواية، وأحر بك أن تكون كاذباً على رسول الله ﷺ». وظل عمر طيلة حياته سداً منيعاً أمام سيل الروايات الجارف، حتى إذا ما مات انطلق السيل، يقول أبو هريرة «إني أُحدثكم بأحاديث لو حدثت بها من زمن عمر لضربني بالدرة، وفي رواية لشج رأسي وقد سمعه الزهري يقول: «ما كنا نستطيع أن نقول قال رسول الله حتى قبض عمر، أفكنت محدثكم بهذه الأحاديث وعمر حي؟ أما والله إذن لأيقنت أن المخفقة ستباشر ظهري، فإن عمر كان يقول اشتغلوا بالقرآن فإن القرآن كلام الله».

وهكذا كانت كفاية القرآن وموقعه المهيمن في الإسلام، حقيقة ذات حضور بارز في حس عمر بن الخطاب، حتى لقد عبر عنها في لحظة بالغة الحرج. قرب وفاة النبي ﷺ، فقد روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عباس أنه قال: «لما إشتد بالنبي ﷺ وجعه قال: إيتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده قال عمر إن النبي ﷺ غلبه الوجع، وعندنا كتاب الله حسبنا»[١٧].

إذن فالحقيقة التي لا يمكن الشك فيها، هي أن الأحاديث لم تدون في عهد

---

(١٥) أخرجه ابن عساكر من حديث السائب بن يزيد.

(١٦) قال ابن أبي خالد حدثنا قيس قال أبو هريرة صحبت رسول الله ﷺ ثلاث سنين. وأخرجه ابن سعد في الطبقات، فإذا أخرجنا المدة التي ابتعث فيها أبو هريرة إلى البحرين ومكة وهي تزيد على السنة، كانت مدة صحبته فيما نرجح لا تزيد على سنتين. وعلى كل حال فقد أسلم أبو هريرة عند فتوح خيبر، وبينها وبين وفاة النبي ﷺ دون الأربع السنين.

(١٧) انظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ١. وانظر صحيح مسلم بشرح النووي ج ٣. وكذلك طبقات ابن سعد ج ٢.

النبي ﷺ. وذلك باستثناءات طفيفة لا تغير من وجه الحكم، مثل ما أملاه ﷺ على عماله في الصدقات والديات والفرائض[18]، ما لم يزد على صفحات قليلة، أو ما أذن به في حالة بعينها على وجه التخصيص كقوله ﷺ «أكتبوا لأبي شاه» وذلك حين طلب أبو شاه وهو يمني مسلم كان مع النبي ﷺ في حجة الوداع، أن تكتب له خطبة النبي ﷺ. كما ذكر البخاري في باب اللقطة من صحيحة[19].

ويُعد هذا الحديث الذي رواه البخاري بالإذن لأبي شاه، أقوى ما تستند إليه المنظومة السلفية (التي كتبت الأحاديث ونظرت لعلم الحديث) في إثبات دعواها بإباحة الكتابة في العهد النبوي، وقد قال عبد الله بن أحمد «ليس يروى في كتابه الحديث شيء أصح من هذا الحديث»[20]. وقد صدق فيما قال لأن سائر ما يحتج به في هذا الصدد روايات واهية لا تصمد للنقد بمقاييس علم الحديث التقليدية ذاتها. مثل الإحتجاج برواية عن أنس تذكر أنه «قال: قال رسول الله ﷺ: قيدوا العلم بالكتاب». وهو حديث ضعيف لأن في سنده عبد الحميد بن سليمان وقد تكلم فيه الذهبي. كما أن في بعض طرقه عبد الله بن المؤمل الذي ضعفه أحمد بقوله «أحاديثه مناكير»[21].

ونعود إلى حديث أبي شاه وهو «صحيح»، لنجد أن الإذن الممنوح بالكتابة فيه كان إذناً خاصاً بهذه الحالة، حيث كانت الكتابة تتم في حضور النبي ﷺ وتحت إشرافه، كما أن موضوعها وهو خطبة الوداع موضوع شائع في جمع غفير من الناس وهم الحجاج المصاحبون للنبي ﷺ في حجته الأخيرة، مما يبعد إحتمال الخطأ والتزيد. على أن ما هو أهم من ذلك كله، هو أن هذا الخبر لا يعارض حديث أبي سعيد الخدري الذي يشير إلى الأصل العام، والذى يؤكده الدليل العملي الحاسم من سنة النبي ﷺ، أعني بذلك أنه ﷺ لم يأمر بتدوين شيء غير القرآن، ولم يتخذ لكتابه الحديث كتاباً ككتاب الوحى الذين إتخذهم لتدوين القرآن. وهذا هو الحد الأدنى المتيقن في المسألة بغير جدال.

ومن هنا لا يصح الإحتجاج بهذا الخبر لإثبات الإباحة على وجه التعميم، إذ أننا لا ننكر ثبوت الكتابة في العهد النبوي في بعض الأحيان، وإنما ننكر أن ذلك كان يمثل

---

(١٨) مثل حديث عمر بن حزم الشهير في الصدقات والفرائض. انظر بيان العلم وفضلة ج ١ ص ٧١.

(١٩) انظر صحيح البخاري ـ باب اللقطة. وفتح الباري ج ١. ومسند أحمد ج ١٢، وجامع بيان العلم ج ١ ص ٧٠، وتقييد العلم ص ٨٦.

(٢٠) مسند أحمد ـ تحقيق أحمد شاكر ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ج ١٢ ـ ص ٢٣٥.

(٢١) انظر تقييد العلم ص ٦٩، وجامع بيان العلم ج ١ ص ٧٢. وانظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لنور الدين الهيثمي ـ مطبعة القدس ـ القاهرة ١٣٥٣ هـ ـ ج ١ ـ ص ١٥٢. وانظر مجلة المنار ج ١٠ ص ٧٦٣ وما بعدها حيث يضعف السيد رشيد رضا الأحاديث الواردة بإباحة الكتابة على وجه التعميم، في بحث علمي قيم.

الأصل العام. لقد كان الأصل بغير شك هو النهي عن الكتابة، وكانت «السنة العملية» الثابتة بغير شك كذلك هي عدم الكتابة وعدم جمع الروايات في سفر واحد أو أسفار متعددة.

فما الدلالة في ذلك؟ لماذا تم تدوين القرآن بمعرفة النبي ﷺ وتحت إشرافه، ولم يتم تدوين الأحاديث؟ ونحن نعيد طرح السؤال لنعرض لجوابه أولاً من وجهة نظر العقل السلفي الذي مارس عملية التدوين لها، قبل أن نستخرج بدورنا كنه الدلالة كما نفهمها من علة النهي النبوي المنصوصة.

يذهب جمهور أهل الحديث ـ وهم يقرون بصحة أحاديث النهي ـ إلى أن النهي عن الكتابة إنما كان في أول الإسلام مخافة الاختلاط بالقرآن. فلما زالت المخافة نسخ الحكم الذي كان مترتباً عليها، وصارت الكتابة جائزة. فالنهي منسوخ بأحاديث الإباحة. يقول الرامهرمزي «وحديث أبي سعيد» حرصنا أن يأذن لنا النبي ﷺ في الكتاب فأبى «أحسب أنه كان محفوظاً في أول الهجرة، وحين كان لا يؤمن الإشتغال به عن القرآن»[٢٢]. ويقول إبن قتيبة «أحدهما: أن يكون من منسوخ السنة بالسنة، كأنه نهى في أول الأمر أن يكتب قوله، ثم رأى بعد لما علم أن السنن تكثر وتفوت الحفظ، أن تكتب وتقيد»[٢٣].

ولكن القول بنسخ النهى عن الكتابة، لا يستقيم مع الحقائق التالية:

١ ـ إستدلال الصحابة وعلى رأسهم أبو سعيد بالنهي بعد وفاة النبي ﷺ.

٢ ـ عدم تدوين الصحابة للأحاديث طوال عهدهم الذي إمتد إلى نهاية المائة الأولى. (وتخص بذلك موقف الخلفاء الراشدين).

٣ ـ ثم أن القول بنسخ حديث سعيد ـ وهو صحيح مروي في البخاري ومسلم ولدى أصحاب السنن والمسانيد ـ يقتضي، أُصولياً، وجود أحاديث في نفس قوته الإسنادية، يستحيل الجمع بينها وبينه بوجه من الوجوه. وهذا متعذر، وربما لم يصح من أحاديث الإباحة إلا حديث أبي شاه[٢٤] وهو لا يعارض حديث النهي معارضة مستحكمة تلجىء إلى

---

(٢٢) الرامهرمزي ـ المحدث الفاصل ـ ٢/ ٧١.

(٢٣) ابن قتيبة ـ تأويل مختلف الحديث ـ مطبعة كردستان العلمية بمصر ـ ١٣٢٦ هـ ـ ص ٣٦٥.

(٢٤) أما الحديث الذي يروي عن أبي هريرة «ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثاً عنه مني إلا ما كان عبد الله بن عمرو فإنه كان يكتب ولا أكتب». فليس بحجه على إباحة الكتابة تعميماً، لأنه ـ إن صح ـ ليس قطعياً في أن عبد الله كان يكتب عن إذن النبي ﷺ ولا بموافقته. وليس قطعياً في الدلالة على تعميم الإباحة بحيث يعارض تعميم النهي الوارد عملياً وقولياً. ولكن هذا الحديث مناقض للواقع من حيث الأصل، فأقصي ما جمع من مرويات عبد الله بن عمرو ٧٢٢ حديثاً كما في مسند أحمد، بينما تبلغ مرويات أبي هريرة ٥٣٧٤ كما يذكر ابن حزم، فكيف يكون عبد الله بن عمرو مع أبي هريرة، وهما من أقصر الصحابة مدة صحبة، أكثر الناس تحديثاً عن النبي ﷺ. والتناقض هنا =

القول بالنسخ، لأنه كما سبق القول كان خاصاً بأبي شاه وبناءً على طلبه، والقاعدة الأُصولية «السلفية» هى أن إعمال النصين أولى من إطراح أحدهما. لقد كان حديث أبي سعيد يشير إلى القاعدة العامة التي يعززها فعل النبي ﷺ حتى وفاته، وفعل الصحابة في حياتهم حتى إنقضاء عهدهم. أما حديث أبي شاه فقد كان حالة خاصة لها مثيلات مشابهة، لأن النهي في الواقع لم يكن عن كل تدوين، وإنما كان عن التدوين العام الشامل الذي من شأنه أن ينشيء كتباً توضع الى جوار الكتاب، أي تنشيء مصدراً مرجعياً مستقلاً مزاحماً للقرآن.

٤ ـ أما مسألة الخوف من اختلاط الأحاديث بالقرآن، فهي فضلاً عن كونها تحكمية وظنية لا دليل عليها، مردودة من ناحيتين: الأُولى: إن الأحاديث بالإجماع ليست من جنس القرآن المعجز في بنيانه اللفظي، ولا محتواه الموضوعي. والقول بذلك مناقض لإعجاز البلاغة القرآنية. أما الثانية: فهي فصاحة جيل الصحابة كعرب يصعب في حقهم إفتراض العجز عن التمييز بين كلام الله السماوي المعجز، وكلام البشر حتى ولو كان صاحبه هو النبي ﷺ. أضف إلى ذلك حرص النبي ﷺ على تمييز الكتاب وتخصيص أشخاص بأعيانهم لكتابة الوحي، وإشرافه الدائم ﷺ على عملية تدوينه، بحيث كان يأمر ـ فيما هو ثابت ـ بأن توضع الآيات المنجمة على وجه التوقيف في سياقاتها من السور.

هذه هى الحجة الرئيسية التي تستند إليها المنظومة السلفية في تبرير فعلتها التدوينية. وهي كما رأينا حجة واهية لا تصمد أمام النقد، فضلاً عن أنها لا تجيب عن علة التفريق بين القرآن و «السنة» من حيث الإثبات بالتدوين، وربما كان ابن قتيبة ـ وهو واحد كبار المنظرين السنيين ـ مستشعراً لوهن هذه الحجة، إذ بعد أن أوردها كحل محتمل للمشكلة، نجده يعود فيجعل الإحتمال الثاني هو: أن يكون النهي عاماً، والإباحة إستثناء لمن كان قارئاً كاتباً مجيداً لا يخطيء في كتاباته ولا يخشى عليه الغلط كعبد الله بن عمرو بن العاص، الذي أمن عليه ذلك فأذن له[٢٥].

وهكذا لا تجد المنظومة السلفية ـ لا سيما في طور ابن قتيبة المبكر نسبياً ـ مفراً أمام الحقائق الثابتة، من إثبات النهي عن الكتابة كمسلك يمثل القاعدة العامة. وهو الموقف

= من جهة أبي هريرة وليس من جهة عبد الله بن عمرو، وقد كان كلاهما من تلاميذ كعب الأحبار ومدرسته الروائية ذات النزوع للرواية عن الفتن والنبوءات والغرائب. أما صحيفة عبد الله بن عمرو المشهورة في أدبيات أهل الحديث فلم تكن تزيد على مجموعة من الأدعية. انظر الدراسة التفصيلية القيمة التي قدمها السيد رشيد رضا في تضعيف الأحاديث الواردة بالإباحة، المنار ج ١٠ ص ٧٦٣ وما بعدها.

(٢٥) ابن قتيبة ـ تأويل مختلف الحديث، ص ٣٦٥، ٣٦٦.

الذي سنرى تراجعاً تدريجياً عنه في الأطوار اللاحقة للمنظومة السلفية، التي ستجد نفسها ـ على نحو غريزي يتطلبه الدفاع عن عمليتها التدوينية ـ متورطة في الإصرار على القول بالنسخ.

لقد كان السؤال المنطقي الذي سيفرض نفسه على المنظومة السلفية بعد جهودها الهائلة ورواياتها السائلة هو: إذا ثبت النهي فكيف تم التدوين؟.

وقبل ذلك أو معه، إذا كان الحد الأدنى الثابت هو أن التدوين لم يتم بالفعل لقرن من الزمان على الأقل، دون أن ينتقص الدين من أُصوله، أليس في ذلك دلالة على أن هذه العملية التدوينية لم تكن ضرورية لقيام الدين؟ فقد قام الدين بدونها. أليس يمكن القول بأن القرآن والسنة العملية المتواترة المستفيضة التي وردت من نفس طريقة الثبوتي، هما الحد الضروري اللازم للإسلام. تلك في رأينا نتيجة لازمة في بداهة العقل التي تساوي عندنا فطرة الخلق التي فطر الله الناس عليها.

وإذن «فالسنة» التي هي قسيم القرآن من حيث أن الطاعة واجبة لكليهما، ليست هي هذه الروايات الآحادية التي تكتظ بها الكتب، والتي تم جمعها في ظروف توثيقية سياسية مظنونة ـ كما سنزيده بياناً بعد قليل ـ والتي كان من المحتمل لو استمر التابعون على منهاج الصحابة في الإمتناع عن تدوينها، ألاَّ تصل إلى بطون هذه الكتب أبداً، ولا تصل من ثم إلينا، والتي لم تستوعب كل الصحيح الثابت عن النبي ﷺ، ولم تستبعد كل الدخيل المنسوب إليه. والتي نستطيع إستناداً إلى ذلك كله أن نقرر أن العملية التي تمت لجمعها ليست ضرورية لقيام الدين.

فما هي السنة إذن في مفهومها الحقيقي الملزم؟.

السنة مطلقاً هي المنهاج[٢٦]. وفي الإسلام هي منهاج الله.

ومنهاج الله لا يعلم إلا بوحيه الثابت ثبوتاً لا شك فيه. والوحي الثابت ثبوتاً لا شك فيه لا يخرج عن القرآن والمتواتر في شرحه وتفصيله عن النبي ﷺ. وهذا هو معنى السنة على الحقيقة.

ولقد كان النبي ﷺ كما نعلم من الكتاب، ومن سيرته، يعيش الحياة بمنهاج القرآن يحل حلاله ويحرم حرامه ولا يخرج قط عن إطاره. ولأن هذا الإطار جاء عاماً، بل ممعناً

---

(٢٦) أي الطريقة الراتبة المعتادة، يقول تعالى: ﴿سنة الله التي قد خلت من قبل، ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾. (الفتح/ ٢٣). سواء كانت حسنة أو سيئة، يقول النبي ﷺ من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر من عمل بها، ولا ينقص من أُجورهم شيء. ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء». صحيح مسلم ـ كتاب العلم. باب سنة حسنة أو سيئة.

في العمومية نزاعاً إلى الإطلاق بحكم وظيفته الممتدة في الزمان، فهو قادر على مواجهة التطور المتواصل في حركة الحياة والإنسان. أما أفعال النبي ﷺ فقد كانت في هذا الصدد على ضربين: الأول: أفعال ضرورية لتنفيذ الأوامر القرآنية المجملة، مثل قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصَّلاة وآتوا الزكاة﴾ التي جاءت عامة في القرآن ثم فصَّلها النبي ﷺ بأفعاله في الصَّلاة والزكاة، وقال فيها «صلوا كما رأيتموني أصلِّي» و «خذوا عني مناسككم» وهذا الضرب من الأفعال والأقوال ضروري للدين، وقد نقل بطريق التواتر المستفيض كما نقل القرآن، ومن ثم فهو من الوحي الثابت ثبوتاً لا شك فيه. أي هو من «السنة» بغير جدال.

أما الضرب الثاني من أفعاله وأقواله ﷺ، مما لم يصل الى الناس بطريق التواتر المستفيض، فلا يستطيع عاقل أن يدخله في دائرة «الوحي الثابت ثبوتاً لا شك فيه». ومن ثم فهو ليس ضرورياً لقيام الدين، وآية ذلك أن النبي ﷺ ـ وهو المأمور من الله ببلاغ الرسالة ـ لم يحرص على أن يصل إلى الناس كافة بطريق ثبوتي قطعي. وقد عاش المسلمون حيناً طويلاً من الدهر (طوال عمر الصحابة وردحاً من التابعين) دون أن يكون هذا الضرب التفصيلي من الأقوال والأفعال مهيأً للناس بين دفات الكتب. كان المسلمون خلال هذه الفترة يرجعون مباشرةً إلى القرآن و «السنة العملية والمتواترة» التي كانت ثابتة لديهم ثبوت القرآن. وقد منحهم ذلك دائرة واسعة للإجتهاد وإعمال النظر فيما كانت تفرضه حركة الحياة من الحادثات والوقائع. وقد كان ذلك، كما أسلفنا البيان، أمراً مقصوداً من الشارع العليم، الذي أراد أن تكون دائرة المباح هي الأصل العام، وأن تكون دائرة الإلزام هي الإستثناء المحدود، حتى يمتزج الدين بالحياة وتمتزج الحياة بالدين، إمتزاجها السائغ الذي أراده الإسلام. وبقدر ما تقل «النصوص» بقدر ما تتسع دائرة المباح، وبقدر ما تزيد النصوص بقدر ما تضيق هذه الدائرة. وقد عبر النبي ﷺ عن هذا المعنى تعبيراً عبقرياً حين قال «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يحرم عليهم، فحرم عليهم من أجل مسألته»[٢٧]. وكان النبي ﷺ فيما هو ثابت عنه يكره كثرة السؤال، ويحض على تركه بقوله «ذروني ما تركتكم» مخافة التشديد على الناس بكثرة النصوص، التي ستؤدي بالضرورة إلى تضييق دائرة المباح.

على أنه إذا أمكن القول بأن هذا الضرب الأخير من الأقوال والأفعال «ليس ضرورياً» للقيام بالتكاليف وفهم الدين بوجه عام، وذلك إستناداً إلى السكوت عن توصيلة إلى الناس على نحو ملزم، فلا بد من القول، في نفس الوقت، بأنه قد يكون في كثير من الحالات، وبشروط بعينها، «نافعاً» للقيام بالتكاليف وفهم الدين بوجه عام. والفرق واضح بين

(٢٧) أخرجه البخاري ومسلم. انظر ابن حزم ـ المحلي ـ ص ٦٤.

الضروري اللازم والنافع المفيد، فكل ضروري نافع وليس كل نافع ضرورياً. والضروري هو ما لا يتم الدين في حده الأدنى إلا به، ومن هنا كان تسجيله منذ اللحظة الأولى حرصاً على وصوله إلى الناس كاملاً، أما النافع فهو من طبيعة تكميلية، بحيث يمكن الإستغناء عنه. كما يمكن الإستفادة منه. ولا شك أن «النص النبوي» الوارد من طرق الآحاد (وهو يستغرق في مجمله هذا الضرب الأخير من الأقوال والأفعال)، يمثل ـ في حالة ثبوته وخضوعه لهيمنة القرآن والمتواتر ـ أقرب الوسائل التي يمكن التوسل بها لفهم مراد الله تعالى المنزل بالوحي.

ومن هنا فإن حديثنا عن «عدم ضرورة» أخبار الآحاد لقيام الدين في حده الأدنى، ينبغي أن يفهم في إطار التفرقة بين «الضروري» و «النافع» كما أسلفنا بيانها، وليس في إطار التفرقة بين «المقبول كله» و «المردود كله» لأن من أخبار الآحاد ما يمكن قبوله وفق الشرطين التاليين:

أولا: ثبوت الخبر بمقاييس المنهج النقدي التاريخي الشامل، الذي يتجاوز كما أسلفنا عبر الصفحات السابقة، منهج علم الحديث الكلاسيكي ذي الطابع الإسنادي، إلى آفاق أوسع تقوم على محاكمة الخبر من «متنه» إلى القرآن والتاريخ والعقل الكلي.

ثانياً: خضوع النص، بعد ثبوته وفق هذا المنهج، لهيمنة الأحكام القرآنية، باعتبارها أُصول الدين الثابتة ثبوتاً قطعياً.

ولذلك فإن الترجمة النهائية لحديثنا هذا، ليست رداً «للسنة» في جملتها، كما قد تفهم بعض العقول المتوجسة الموسوسة، ولكنها في الحقيقة، رد «عن» السنة، أن يدخل فيها ما ليس منها، وقد ثبت لنا من خلال هذه الدراسة، بما لا مجال للشك فيه، أن التاريخ، والتاريخ السياسي بوجه خاص، قد لعب دوراً بارزاً في تضخيم النص النهائي الراهن للسنة، أعني أنه أدخل فيها ما ليس منها، ومهمتنا في هذه الدراسة هي إثبات هذه الحقيقة تمهيداً للتعامل معها دفاعاً عن السنة، من خلال أداتين: الأُولى: هي تلك الحديثية التي نستدرك من خلالها على منهج علم الحديث التقليدي. والثانية: هي تلك الأُصولية التي أستدركنا من خلالها على علم الأُصول التقليدي.

ونعود إلى أقوال النبي ﷺ وأفعاله مما وصل إلينا بأخبار الآحاد.

لقد كانت أقوال النبي ﷺ وأفعاله من هذا الضرب الأخير (دون الضرب الأول)، تصدر بمناسبة وقائع تحدث في الحياة اليومية للناس، ولم تكن تصدر في الفراغ المطلق، ومن ثم فقد كانت مرتبطة بالضرورة بالسياق الفعل لهذه الوقائع. ولا شك أن هذه الأقوال والأفعال كانت تراعي خصوصية السياق التفصيلي للوقائع، وذلك وجه من أهم وجوه التفرقة الواجبة بين «النص القرآني» المتضمن غالباً لمبادىء كلية، وبين «النص النبوي»

الصادر غالباً في حادثة تفصيلية، والمتضمن من ثم لشق من الخصوصية.

وحين اتخذت أخبار الآحاد ديناً عاماً بعد إدراجها داخل مصطلح «السنة»، كانت النتيجة هي تعدية الدلالات الخصوصية في معظم النصوص النبوية إلى دائرة العموم. وهي نتيجة غير مقصودة من الشارع العليم بدليل البداهة الذي أكدته السنة العملية، حين لم تتخذ في شأن توصيل هذه النصوص إلى الناس، ما اتخذته في شأن الكتاب.

وقد كانت هذه البدهية واضحة في العقل المسلم، قبل أن تبدأ المنظومة السلفية في بسط سيطرتها عليه في القرن الثاني، ففضلاً عن الموقف الواضح لجيل الصحابة في مجمله، لا سيما الاجتهادات الفقهية الفذة لعمر بن الخطاب، نشير إلى نموذج من النماذج التالية لهذا الجيل، ممن مارس الوعي بهذه البدهية قبل أن تستحكم القبضة العاتية لأهل الحديث، أعني بذلك أبا حنيفة النعمان، الذي كان يلجأ إلى عموم القرآن دون أن يخصصه بأخبار الآحاد، وذلك أنه كان لا يدخل في مفهوم «السنة» إلاَّ ما كان قطعياً في ثبوته، ومن هنا فقد كان كثير الإستدلال بالقرآن، قليل الإعتداد بالأخبار التي كان أهل الحديث بصدد البدء في تجميعها على نحو كمي واضح. ومن هنا فقد رأينا دائرة المباح لدى أبي حنيفة أوسع منها لدى سائر الفقهاء من أهل الحديث، الذين كادت سيول الأخبار عندهم أن تؤدي إلى إلغائها. وقد تعرض أبو حنيفة كما سبق القول، إلى حملة ضارية من منظومة الحديث، وصلت إلى حد القول بتكفيره تارة، وتبديعه تارة أُخرى. ويسهل علينا أن نمسك الآن بما ألمحنا إليه من قبل عن العلاقة بين الرؤية الحنفية الأكثر ممارسة للتعقل والحرية، وبين الموقف الحنفي من الرواية والأخبار. إذ مع التوسع في عملية الجمع، كانت النصوص الإلزامية تزيد، مما كان يعني تقلص دائرة المباح.

ونعود إلى «الدلالة الخصوصية» للنصوص النبوية في معظمها، فنشير إلى أنها لا تأتي فحسب من جهة الواقع التفصيلي الذي كانت تصدر عنه عادة، وإنما تأتي كذلك من جهة أُخرى، هي بشرية النبي ﷺ. لقد كان النبي لله بحكم هذه البشرية التي أمره القرآن أن يكرر إعلانها بـ «قل سبحان ربي هل كنت إلاَّ بشراً رسولاً» و «قل إنما أنا بشر مثلكم»، يمارس الحياة بين الناس فيأكل ويشرب، ويفرح ويحزن، ويرضى ويغضب، ويحب ويكره، ويرغب ويتمنى، ويمرض ويشفي، وقد بالغ في تأكيد ذلك حتى صار الناس على وعي كامل به، يقول عبد الله بن عمرو «كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله أُريد حفظه، فنهتني قريش (يعني المهاجرين) وقالت تكتب كل سمعته من رسول الله ﷺ وهو بشر يتكلم في الغضب والرضا»[٢٨].

---

(٢٨) انظر سنن الدرامي ـ ج ١ ـ وانظر تقييد العلم ص ٧٤ وما بعدها.

إن هذه البشرية تخرج بالضرورة البدهية كثيراً من أقواله وأفعاله ﷺ من دائرة الدين والإلزام. ومع ذلك فإنه ﷺ لم يكتفِ بحكم الضرورة البدهية، بل عمد إلى تأكيدها بنص صريح مشهور هو قوله حين أخفقت نصيحته في تأبير النخل «إنما أنا بشر. إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر». رواه مسلم والنسائي وفي رواية أُخرى عند مسلم أنه ﷺ قال: «إني ظننت ظناً فلا تآخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به. فإني لن أكذب على الله عزَّ وجلَّ». ثم قال في رواية أُخرى: «أنتم أعلم بأمر دنياكم». وفي رواية أحمد: «ما كان من أمر دينكم فإلى، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به».

هنا تتجلى عظمة النبوة في أنبل صورها. وتبرز حقيقة إسلامية مظلومة، طال طمسها تحتد ركامات الفقه وجبال الروايات. فهذا هو النبي ﷺ يفرق تفرقة حاسمة بين الرأي الشخصي والدين الإلهي، بين الظن البشري والوحي الإلهي، بين أمر الدنيا وأمر الدين. بين ما يحدث به من عند نفسه وما يحدث به عن الله عزَّ وجلَّ. إن ثمة إذن ما هو «وحي» من عند الله فهو دين ملزم، وما هو من أمر الدنيا «فأنتم أعلم به». إنها مساحة الحرية التي منحها الله تعالى للإنسان على وجه الأصالة، ليمارس من خلالها معنى استخلافه في الأرض، وليعمل من خلالها خصائصه التركيبية التي فطره الله عليها من عقل وحركة وفاعلية. وما كان الله تعالى ليخلق الإنسان على هذا النحو من التكوين ويكلفه بهذا الضرب من الاستخلاف ثم يحرمه من مساحة الحرية اللازمة لممارسة الاستخلاف وإعمال الطاقة التكوينية المفطورة فيه. ومن هنا جاء التساؤل الذي طرح في مواجهته وهو بصدد الحرب «أمنزل أنزلكه الله، أم هو الرأي والحرب والمشورة» وجاء الجواب: بل هو الرأي والحرب والمشورة.

لم تكن إذن كل أفعال النبي ﷺ وأقواله، تصدر عن «الرسول» المشرع بوحي الله، بل كان منها بغير شك ما يصدر عن «الرجل» المفطورة على حاجة الإنسان. ومن هنا كانت التفرقة واجبة فيما ينقل من النصوص النبوية بين ما يدخل في باب «الرأي الذي رآه» ﷺ فيكون الناس أعلم بأُمور دنياهم، وبين ما يدخل في باب الوحي الذي أنزل الله، فتكون الطاعة واجبة على وجه الحتم والإلزام.

والسؤال الآن، كيف يمكن التوصل إلى هذه التفرقة بين الخاص والعام في النص النبوي؟.

وكيف يمكن الوقوف على الشق الخاص من النص الذي تفرضه تفصيلية الملابسة وواقعية السبب، من ناحية؟.

وكيف يمكن الوقوف على الشق الخاص من النص الذي تفرضه بشرية الرسول

وخصوصيته الإنسانية؟.

لا شك أنه لا سبيل إلى الوقوف على ذلك، ما لم نكن على إحاطة تامة وشاملة بملابسة التلقي الأُولى للنص، أعني بالمحيط التفصيلي للواقعة أو الوقائع التي صدر النص بمناسبتها، بحيث نتمكن من فهم العلاقة الحقيقية بين النص وبين الواقع الذي صدر عنه. ويقتضي ذلك بالضرورة أن تكون النصوص قد نقلت إلينا على هذا النحو التفصيلي المشبع بالوقائع.

فهل نقلت إلينا النصوص على هذا النحو؟ أم أن الذي نقل إلينا في معظمه هو خلاصات النصوص؟.

لا مفر من الاعتراف بالحقيقة التالية، وهي أن النقول التي وصلت إلينا في معظمها، كانت «متوناً» قصيرة تشبه الأحكام في صياغاتها، وقد وردت مبتوتة عن سياقات صدورها الموضوعية، وفي بعض الأحيان مبتوتة في صياغاتها البنيوية ذاتها، بحيث كان من العسير على العقل أن يدرك المراد من ورائها، الأمر الذي أدى بالشروح والتأويلات ـ وقد فرغت من الاعتراف بنصيتها ـ أن تذهب في تفسيرها مذاهب شتى، بل وأن ترتب عليها أحكاماً في غاية الخطورة لا تزال حتى اليوم تفعل فعلها في العقل المسلم. ولننظر في المثال التالي.

أخرج البخاري في صحيحه عن جابر بن سمرة قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «يكون إثنا عشر أميراً» ـ فقال كلمة لم أسمعها ـ فقال أبي أنه قال: كلهم من قريش»[٢٩]. انتهى النص. فما الذي يمكن أن يفهم منه؟ لا شيء على وجه القطع، ومن هنا فقد استخدمه الشيعة الإثني عشرية كحجة سنية المصدر لتأييد دعواهم في إمامة الإثني عشر، أما أصحاب النظرية السنية، فقد كان عليهم أن يبتعدوا به تماماً عن هذه المنطقة الخطرة فذهبوا في تأويله كل مذهب، وأظهروا في ذلك اضطراباً شديداً. يقول ابن بطال «لم ألقَ أحداً يقطع في هذا الحديث. فقوم قالوا بتوالي إماراتهم. وقوم قالوا يكونون في زمن واحد، كلهم يدعي الإمارة. والذي يغلب على الظن (يتابع ابن بطال) أنه عليه الصَّلاة والسلام أخبر بأعاجيب تكون بعده من الفتن، حتى يفترق الناس في وقت واحد على إثني عشر أميراً. ولو أراد غير هذا لقال يكون إثنا عشر أميراً يفعلون كذا، فلما أعراهم من الخبر عرفنا أنه أراد أنهم يكونون في زمن واحد»[٣٠].

وقد حاول ابن حجر ـ باعتباره المحامي الأول عن البخاري ـ أن يجد مخرجاً تأويلياً لهذا الحديث فبدأ بالاعتراض على رأي ابن بطال واصفاً كلامه بأنه «كلام من لم يقف على

(٢٩) صحيح البخاري ـ كتاب الأحكام ـ باب الإستخلاف ـ رقم ٧٢٢٢، ٧٢٢٣.
(٣٠) ابن حجر ـ فتح الباري ـ ج ١٣ ـ ص ٢١١.

شيء من طرق الحديث غير الرواية التي وقعت في البخاري هكذا مختصرة»[٣١]، ومن ثم فقد شرع في إيراد الحديث من طرق أُخرى رأى أنها غير مختصرة بما يؤدي إلى رفع الإلتباس، فذكر رواية مسلم «إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم إثنا عشر خليفة»، ورواية أبي داود «لا يزال هذا الدين عزيزاً إلى اثني عشر خليفة». ورواية أُخرى لأبي داود «لا يزال هذا الدين قائماً حتى يكون عليهم إثنا عشر خليفة، كلهم تجتمع عليه الأُمة»[٣٢].

ولكن ابن حجر زاد المسألة اضطراباً بإستناده إلى هذه الروايات، من حيث أنها تناقض الواقع التاريخي الثابت، من ناحية، وتعارض بعض الروايات الأُخرى من ناحية ثانية. وهذا ما لاحظه القاضي عياض حيث يقول: «توجه على هذا العدد (إثني عشر خليفة) سؤلان: أحدهما أنه يعارضه ظاهر قوله في حديث سفينة يعني الذي أخرجه أصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تكون ملكاً»[٣٣]. لأن الثلاثين سنة لم يكن فيها إلاّ الخلفاء الأربعة وأيام الحسن بن علي. والثاني: إنه ولي الخلافة أكثر من هذا العدد»[٣٤].

ومع ذلك فقد راح القاضي عياض، يضرب في تيه واسع من الاحتمالات، بغرض التوفيق بين هذه الروايات والأخبار، (حيث من المفترض أنها «نصوص» و «ثابتة» أيضاً) فقال «والجواب عن الأول أنه أراد في حديث سفينة «خلافة النبوة»، ولم يقيده في حديث جابر بن سمرة بذلك»[٣٥]. ولكن هذا التأويل لا يستقيم مع رواية أبي داود الثانية، التي تذكر أن الخلفاء الإثني عشر «تجتمع عليهم الأُمة». إذ الأُمة لا تجتمع على ضلال. كما أنه لا يستقيم أيضاً مع رواية مسلم التي تشير إلى أن الدين سيكون عزيزاً مع هؤلاء الخلفاء.

ثم يمضي القاضي عياض في احتمالاته ليجيب عن المشكلة الثانية، وهي أن «الخلفاء» كانوا في الواقع التاريخي أكثر من هذا العدد، فيقول «إنه لم يقل» لا يلي إلاّ إثنا عشر خليفة»، وإنما قال «يكون» إثنا عشر. (وكأن الأحاديث كانت تسجل بنصوصها تسجيلاً آلياً، وليس بالمعنى في معظمها كما هو ثابت بأقوال أقطاب الحديث)[٣٦]. ثم

---

(٣١) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

(٣٢) المرجع السابق ـ ص ٢١١، ٢١٢.

(٣٣) انظر الفصل الأل فقرة ٥. حيث تناولنا هذا الحديث بالتضعيف.

(٣٤) ابن حجر ـ فتح الباري ـ ج ١٣ ـ ص ٢١٢.

(٣٥) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

(٣٦) قال القاسمي في «قواعد التحديث»: «رخص في سوق الحديث بالمعنى دون سياقه جماعة منهم: علي وابن عباس وأنس بن مالك وأبو الدرداء وواثلة ابن الأسقع وأبو هريرة. ثم جماعة من التابعين يكثر عددهم، منهم إمام الأئمة أبو الحسن البصري، ثم الشعبي وعمرو بن دينار وإبراهيم النخعي، =

يضيف القاضي عياض شارحاً: «وقد ولي هذا العدد ولا يمنع ذلك الزيادة عليهم». وهذا قول غريب جداً لأن معناه هو أن الحديث لا معنى له، إذ ما دلالة الرقم إذن، وما فائدة النص عليه؟.

ومع ذلك فسوف نمضي مع القاضي عياض وهو يسرد احتمالاته، لنقف على مدى الفوضى التأويلية التي يمكن أن ترتب ـ في المنهج السلفي الإسنادي ـ على الرواية المبتسرة المبتوتة عن سياقاتها. يقول «يحتمل أن يكون المراد من يستحق الخلافة من أئمة العدل، وقد مضى منهم الخلفاء الأربعة، ولا بد من تمام العدة قبل قيام الساعة» (وهذا تأويل مناسب تماما لنظرية الإمامة الشيعية التي تنتظر رجعة إمامها الثاني عشر، منذ غيبته الكبرى سنة ٣٢٩هـ ليكتمل عدد الأئمة إلى آخر الزمان). ثم يقول «وقد قيل إنهم يكونون في زمن واحد يفترق الناس عليهم، وقد وقع في المائة الخامسة في الأندلس وحدها ستة أنفس كلهم يتسمى بالخلافة، ومعهم صاحب مصر (يعني الخليفة الفاطمي)، والعباسية ببغداد، إلى من كان يدعي الخلافة في أقطار الأرض من العلوية والخوارج. قال: ويعضدد هذا التأويل قوله في حديث آخر في مسلم» سيكون خلفاء فيكثرون. (ولكن هذا التأويل لا يتفق مع رواية أبي داود التي تربط بين عزة الدين وهؤلاء الخلفاء مما يستوجب أن يكونوا جميعاً على الجادة). قال ويحتمل أن يكون المراد أن يكون «الإثني عشر» في مدة عزة الخلافة وقوة الإسلام وإستقامة أُموره والاجتماع على من يقوم بالخلافة، ويؤيده قوله في بعض الطرق (وكأن الاضطراب في طرق الحديث يصححه، فيشهد بعضه لبعض) «كلهم تجتمع عليه الأُمة» هذا وقد وجد (يعني العدد) فيمن اجتمع عليه الناس إلى أن اضطراب أمر بني أُمية ووقعت بينهم الفتنة زمن الوليد بن يزيد»[٣٧]. (ولكن هل يمكن لأحد أن يقول بأن الأُمة كانت مجمعة حقاً على خلفاء بني أُمية؟ فأين كان الخوارج، وثوار الشيعة الأوائل، وخلافة عبد الله بن الزبير، وثورة أهل المدينة، وثورة عبد الرحمٰن بن الأشعث، وثورة يزيد بن المهلب، وثورة زيد بن على (١٢٤هـ)، وأخيراً ثورة المعتزلة ضد الوليد بن

= ومجاهد وعكرمة». ص ٢٠٧. وهو جائز عند الشافعي وأبي حنيفة وأبي الحسين كما يقول القرافي في «شرح تنقيح الفصول في الأُصول». وهو ما أكده ابن الصلاح في مقدمته حيث يقول «كثيراً ما كانوا ينقلون معنى واحداً في أمر واحد بألفاظ مختلفة، وما ذلك إلاّ لأن معولهم كان على المعنى، دون اللفظ. ص ٩٠. على أن المسألة في رأينا ليست مسألة إجازة من أحد. لأن الواقع التاريخي الثابت يجزم باستحالة ضبط اللفظ على ما نطق به. لأن الصحابة كانوا يسمعون ولا يكتبون وقد إنقضى عصرهم بكامله دون أن تكتب الروايات، أي أن عملية النقل كانت شفاهة، ومثل هذا كما يقول القرافي «يجزم الإنسان فيه بأن نفس العبارة لا تنضبط». هذا إن أمكن للمعنى في ظل هذه الظروف أن ينضبط على تمامه.

(٣٧) ابن حجر ـ فتح الباري ـ ج ١٣ ص ٢١٢.

يزيد الذي قتل على أيديهم سنة ١٢٦هـ. ثم هل ينطبق وصف الخلفاء الوارد بالحديث بأن «الدين لا يزال عزيزاً» بهم، على خلفاء بني أُمية أمثال عبد الملك، والوليد، وسليمان، وهشام). ثم يختتم القاضي عياض تأويلاته قائلاً «وقد يحتمل وجوهاً أُخر، والله أعلم بمراد نبيه ﷺ».

وهكذا تبدو سلسلة الاحتمالات بلا نهاية، ومع ذلك، فلم يخطر ببال القاضي أن يرد الأحاديث من متونها، رغم أن كل احتمال من الاحتمالات التي أوردها كان ينتهي به إلى طريق مسدود، يصطدم في نهايته بصخرة عاتية من صخور الواقع التاريخي الثابت، أو من صخور الأخبار المروية الأُخرى.

ولقد كاد ابن الجوزي أن يقارب الحقيقة في شأن هذه الرواية. حين قال في «كشف المشكل» «قد أطلت البحث عن معنى هذا الحديث، وتطلبت مظانه، وسألت عنه فلم أقع على المقصود به لأن ألفاظه مختلفة، ولا شك أن التخليط من الرواة»[٣٨].

إلاَّ أن معجزة قد حدثت كالعادة، فألهم الرجل عدة أوجه في تأويل الحديث، أو على حد تعبيره «وقع له فيه شيء». وهنا فليستعد القارىء لمواجهة سلسلة أُخرى من وجوه الإحتمال يقدمها لنا ابن الجوزي هذه المرة، مشفوعة بضرب آخر من الروايات العجيبة.

يقول ابن الجوزي «فأما الوجه الأول فإنه أشار إلى ما يكون بعده وبعد أصحابه وأن حكم أصحابه مرتبط بحكمه، فأخبر عن الولايات الواقعة بعدهم. (يعني أن الخلفاء الأربعة ومعاوية أيضاً لا يدخلون في الإثني عشر، ولأنهم ليسوا «خلفاء». لاحظ وضع معاوية مع الخلفاء الأربعة في صعيد واحد). فكأنه أشار بذلك إلى عدد الخلفاء من بني أُمية. وكأن قوله لا يزال الدين ـ أي الولاية ـ إلى أن يلي إثنا عشر خليفة»، ثم ينتقل إلى صفة أُخرى أشد من الأُولى، وأول بني أُمية يزيد بن معاوية وآخرهم مروان الحمار وعدتهم ثلاثة عشر. ولا يعد عثمان ومعاوية ولا ابن الزبير لكونهم صحابة فإذا أسقطنا منهم مروان بن الحكم للاختلاف في صحبته، أو لأنه كان متغلباً بعد أن اجتمع الناس على ابن الزبير، صحت العدة. وعند خروج الخلافة من بني أُمية وقعت الفتن العظيمة والملاحم الكثيرة حتى استقرت دولة بني العباس، فتغيرت الأحوال عما كانت عليه تغيراً بيناً»[٣٩].

في هذا التأويل يضعنا ابن الجوزي أمام «لوغاريتم» حسابي عجيب. فالخلفاء الإثنا عشر الذين لا يصفهم متن البخاري المختصر إلاَّ بوصف واحد هو أنهم «يكونون»، يقصد بهم في الحديث خلفاء بني أُمية. ولكنه وجد أن خلفاء بني أُمية من معاوية (٤١هـ) إلى مروان الثاني (١٢٧هـ) يبلغ عددهم أربعة عشر رجلاً، فأضاف شرطاً آخر يجعل المقصود

---

(٣٨) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

(٣٩) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

بالإثني عشر، خلفاء بني أُمية من غير الصحابة، معتبراً ولاية الصحابة ضرباً من الولاية النبوية فهم ليسوا خلفاء للنبي، بل إمتداداً لحكمه. وعن طريق هذا الشرط تمَّ إخراج معاوية. ولكن العدد صار ثلاثة عشر، مما يستلزم إخراج خليفة آخر، ومن هنا فقد توجه النظر إلى «مروان بن الحكم» (٦٤ ـ ٦٥هـ) الذي اختلفت أهل الحديث في صحبته للنبي ﷺ فرجح ابن الجوزي لهذا الغرض التأويلي الرأي القائل بعدم صحبته، ومن باب الإحتياط حيال الرأي القائل بأن الصحبة تثبت للرجل لمجرد رؤيته النبي ﷺ، قال: «أو لأنه كان متغلباً بعد أن اجتمع الناس على عبد الله بن الزبير». وبهذا تمَّ إخراج مروان بن الحكم ليصير الإثنا عشر الذين «ظل الدين عزيزاً» بهم هم خلفاء بني أُمية من غير الصحابة وغير المتغلبين، وهنا وفقاً لهذا التأويل تصبح الدولة الأموية هي الدولة الإسلامية المثلى، حيث بدأت من بعدها «الفتن العظيمة والملاحم الكثيرة» على حد تعبيره.

هل يمكن «النص حقيقي» أن يصطدم ـ لكن يعمل ـ بكل حقائق الواقع التاريخي الثابتة؟.

هل يمكن «النص ضروري» أن يحتاج ـ لكي يفهم ـ إلى مثل هذا القدر من التكلف والعنت؟.

لقد احتاج هذا التأويل إلى القول بأن الخلفاء الراشدين الأربعة ليسوا خلفاء، وأن معاوية لم يكن متغلباً، وأن مروان بن الحكم ليس خليفة أموياً، وأن الناس اجتمعوا على عبد الله بن الزبير، وأنه بانتهاء الدولة الأموية انتهت عزة الإسلام الحقيقية.

ومع ذلك فسوف نواصل مع ابن الجوزي استدلاله المدهش على هذا التأويل، لا لكي نؤكد عجز المنهج النقلي المختصر عن نقل «نصوص سنية منتجة» فحسب، وإنما لكي نبرز أيضاً كيف كانت النصوص تعمل في خدمة التيار السياسي المراد تأييده، بعد أن رأينا «النص» الذي بين أيدينا على سبيل المثال، يستخدم تارة في تثبيت الدولة الأموية وتعظيم حكمها، ويستخدم أُخرى في نقيض ذلك على أيدي خصومها من الشيعة وغير الشيعة.

يقول ابن الجوزي «ويؤيد هذا (= يعني تأويله السابق لحديث البخاري) ما أخرجه أبو داود من حديث ابن مسعود رفعه (أي إلى النبي ﷺ) «تدور رحى الإسلام لخمس وثلاثين أو ست وثلاثين أو سبع وثلاثين، فإن هلكوا فسبيل من هلك. وإن يقم لهم دينهم يقم سبعين عاماً» زاد الطبراني والخطابي: فقالوا سوى ما مضى؟ قال نعم»[٤٠]. وتأويل هذا الحديث ـ كما ينقل ابن الجوزي عن الخطابي موافقاً ـ هو أن «رحى الإسلام، كناية عن

(٤٠) ابن حجر ـ فتح الباري ـ ج ١٣ ص ٢١٢، ٢١٣.

الحرب شبهها بالرحى التي تطحن الحب لما يكون فيها من تلف الأرواح، والمراد بالدين في قوله «يقم لهم دينهم» الملك، قال فيشبه أن يكون إشارة إلى مدة بني أُمية في الملك، وإنتقاله عنهم إلى بني العباس، فكان ما بين استقرار الملك لبني أُمية وظهور الوهن فيه نحو من سبعين عاماً»[٤١]. يريد ابن الجوزي أن يؤكد أن هذا النص مثل نص البخاري يشير إلى مدة بني أُمية التي يستقر فيها الحكم لهم وللإسلام أيضاً، فيحكم منهم خلالها إثنا عشر خليفة كما في الحديث الأول، ويطول حكمهم إلى سبعين سنة تبدأ القلاقل بعدها، كما في الحديث الأخير.

ولكن هذا التأويل المتهافت يصطدم بحقيقة في غاية البساطة، وهي أن المدة من استقرار المُلك لبني أُمية عند الاجتماع النسبي على معاوية سنة ٤١ هـ، إلى زوال ملكهم بقتل مروان بن محمد سنة ١٣٢ هـ، أزيد من تسعين سنة. ومع ذلك فهو يمضي في الإستدلال عليه «بنص» رقمي آخر، يستخرجه من جعبة الطبراني عن عبد الله بن عمرو مرفوعاً «إذا ملك إثنا عشر من بني كعب بن لؤي (إشارة إلى قريش) كان النقف والنقاف إلى يوم القيامة». مقرراً أن «النقف بفتح النون وسكون القاف هو كسر الهامة عن الدماغ، فهو يكنى به عن القتل والقتال». فيكون المعنى أنه بعد تملك الإثني عشر سوف ينفتح باب الفوضى والقتل في هذه الأُمة فلا ينغلق إلى يوم القيامة[٤٢]. وهو معنى لا يستقيم بدوره مع الحقائق التاريخية الثابتة، التي تقطع بأن باب الفوضى والقتل قد فتح منذ مقتل عثمان، أي أنه فتح قبل أن يكون في الأُمة إثنا عشر خليفة على أي وجه من وجوه التأويل. وهو ما يدفعنا إلى القول بأن مثل هذه «النصوص» لا يمكن أن تصدر عن وحي معصوم، ومن الخطأ الفاحش نسبتها إلى النبي ﷺ، ثم تصنع «الاجتهاد» في تأويلها وتسكينها على أشخاص بذواتهم، أو دول بأعيانها، وكأنها حقائق قطعية في ثبوتها عن الوحي.

لم تكن هذه النصوص ـ في رأينا الذي نطمئن إليه ـ نبوءة بالفتن، كما فهمها جامعو الحديث المتأخرون في القرن الثالث، وبوبوا لها باباً ثابتاً باسم باب الفتن، بل كانت رد فعل لاحق لهذه الفتن، صادرة عنها وبسببها على وجه التحديد. وكنا قد أشرنا من قبل إلى أن السمات التعبيرية المطردة في «النص الشرعي» الصحيح، تناقض هذا الإغراق المتكلف في النبوءات الرقمية، لا سيما وأننا نجد أنفسنا ـ في ميدان السلطة والإمارة بوجه خاص ـحيال كم من النبوءات، تدهشنا من حيث وفرتها، ولا تدهشنا من حيث تناقضها واضطرابها. الأمر الذي يظهر واضحاً، ليس فقط عند المقارنة بين النبوءات المروية في كُتب الشيعة ومثيلاتها الواردة في الكتب السنية، وإنما كذلك ـ وقد رأينا آنفاً ـ عند مطالعة

---

(٤١) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

(٤٢) المرجع السابق ـ ص ٢١٣.

النبوءات السنية ذاتها، لقد كانت هذه النبوءات ـ غالباً ـ تصنع لغرض سياسي بعينه، ثم يتم تركيبها على إسناد مقبول، ليتسنى لها بعد ذلك أن تشيع في الآفاق. وإذا كنا قد رأينا في النموذج الذي بين يدينا كيف كانت النبوءة تستخدم في صالح بني أُمية، فسود نقدم على الفور نموذجاً مضاداً لنبوءة رقمية منسوبة إلى النبي ﷺ تشنع على الحكم الأموي وتبشر بزواله.

«إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين رجلاً، اتخذوا عباد الله خولاً ومال الله دولاً»[43].

قال ابن الجوزي «قال العلماء بالسير: كان خبيب بن عبد الله بن الزبير قد حدث عن النبي ﷺ بهذا الحديث، فبعث الوليد بن عبد الملك إلى عمر بن عبد العزيز وهو واليه على المدينة أن يضربه، فضربه فمات. فكان عمر إذا قيل له أبشر قال: فكيف بخبيب على الطريق»[44].

ويبدو أنه كان لدى خبيب كثير من الأحاديث، يقول المدائني «كتب الوليد بن عبد الملك إلى عمر أن أضرب خبيباً، لأنه كان يقول مُلك مروان زائل عن قريب وكانت عنده أحاديث»[45].

ولأن بني أبي العاص (الأمويين) لم يبلغوا قط ثلاثين رجلاً، إذ إنقضت الدولة الأموية ولما يحكم من بني أُمية إلاّ أربعة عشر رجلاً من معاوية إلى مروان بن محمد، فلنا أن نرد هذا النص من متنه المناقض لحقيقة التاريخ الثابتة، ولنا بعد ذلك أن نقرأه على

---

(٤٣) ابن الجوزي ـ سيرة عمر بن عبد العزيز ـ مطبعة الإمام بمصر ـ ص ٢٦. وانظر رسائل الجاحظ ـ حسن السندوبي ـ المطبعة الرحمانية بمصر ١٩٣٣ ـ ص ٨٩.

(٤٤) ابن الجوزي ـ المرجع السابق ـ نفس الموضع. وقد روى أحمد هذا الحديث عن عثمان بن أبي شيبة عن جرير. ورواه البيهقي عن أبي هريرة «إذا بلغ بنو أبي العاص أربعين رجلاً». انظر ابن كثير ـ البداية والنهاية ـ المجلد الثالث ـ ج ٦ ص ٢٧٤. وفيه رواية أُخرى للحديث عن أبي ذر مرفوعاً «إذا بلغت بنو أُمية أربعين. .». وانظر مثالاً آخر لهذه النبوءات المختلفة: عن سعيد بن المسيب قال: «وُلِدَ لأخي أُم سلمة غلام فسموه الوليد، فقال رسول الله ﷺ قد جعلتم تسمون بأسماء فراعنتكم، إنه سيكون في هذه الأُمة رجل يُقال له الوليد هو أضر على أُمتي من فرعون على قومه. قال أبو عمرو الأوزاعي فكان الناس يرون أنه الوليد بن عبد الملك، ثم رأينا أنه الوليد بن يزيد، لفتنة الناس به حتى خرجوا عليه فقتلوه. رواه البيهقي وقال هذا مرسل حسن ورواه نعيم بن حمّاد بالصيغة التالية: قال رسول الله ﷺ سيكون رجل اسمه الوليد، يسد به ركن من أركان جهنم». وانظر ص ٢٧٥ حيث ينقل ابن كثير عن نعيم بن حمّاد النص التالي عن راشد بن سعد أن مروان بن الحكم لما وُلِدَ دفع إلى النبي ﷺ ليدعو له فأبى أن يفعل، ثم قال: «ابن الزرقاء، هلاك أُمتي على يديه ويدي ذريته».

(٤٥) أنساب الأشراف ـ المخطوط ـ ٢: ١١٤، سيرة عمر بن العزيز ـ السابق ـ ص ٢٧ نقلاً عن د. حسن عطوان ـ الأمويون والخلافة السابق ـ ص ١٤٣.

ضوء الخصومة الدموية المعروفة بين الأمويين وعبد الله بن الزبير، والتي انتهت بقتل الأخير وصلبه على يد الحجاج في عهد الملك بن مروان. وكان عبد الله بن الزبير قد خلع نفسه من بيعة معاوية حين عهد إلى يزيد، وما لبث بعد ذلك أن دعى لنفسه بالخلافة، وولى ولاة من قبله على الشام ومصر وفلسطين وخُراسان، وقاد ثورة متواصلة على حكم بني أُمية، الذي كان قد انتقل إلى الفرع المرواني، حتى جاء عبد الملك بن مروان فسير إليه الحجاج فقضى عليه في مكة. وقد ظل الأمويون منذ يزيد ينظرون إلى أهل الحجاز لا سيما في المدينة نظرة توجس وإرتياب، يقول اليعقوبي «وقدم عبد الملك راجعاً إلى المدينة فوافاها في أول سنة ست وسبعين، فأغلظ لأهلها في القول، وقام خطباؤه ونالوا من أهل المدينة. وقام محمد بن عبد الله القارىء فقال لبعض الخطباء وهو يتكلم كذبت، لسنا كذلك! فأخذه الحرس حتى ظن الناس أنهم قاتلوه»(٤٦) وخطب عبد الملك فذكر ابن الزبير بقوله «إن ابن الزبير لم يصلح أن يكون سائساً، وكان يعطي مال الله كأنه يعطي ميراث أبيه»(٤٧). ثم هددهم بمصير عمرو بن سعيد الذي كان قد قتله، فقال «وإن الجامعة التي وضعتها في عنق عمرو عندي، وإني أقسم بالله لا أضعها في عنق أحد فأنزعها منه إلاّ صعداً»(٤٨). ثم عبر عبد الملك عن هذه الإحن المتبادلة بين أهل المدينة وبين الأمويين بقوله «نحن نعلم يا معشر قريش، أنكم لا تحبوننا أبداً وأنتم تذكرون يوم الحرة، ونحن لا نحبكم أبداً ونحن نذكر مقتل عثمان»(٤٩).

على أن أهم ما يعنينا من خطب عبد الملك في أهل المدينة هو قوله لهم «يا أهل المدينة إن أحق الناس أن يلزم الأمر الأول لأنتم، وقد سالت علينا أحاديث من قبل هذا المشرق لا نعرفه ولا نعرف منها إلاّ قراءة القرآن، فالزموا ما في مصحفكم الذي جمعكم عليه الإمام المظلوم رحمه الله، وعليكم بالفرائض الذي جمعكم عليها إمامكم المظلوم»(٥٠).

كانت «الأحاديث» إذن «تسيل» من قبل المشرق في مواجهة بني أُمية. لقد أصبح «التنصيص» سلاحاً في مواجهة القمع الدموي الأموي، يُمارس الخصوم من خلاله إسقاط

---

(٤٦) اليعقوبي أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر ـ تاريخ اليعقوبي ـ دار صادر بيروت ـ ١٩٦٠ ـ ج ٢ ص ٢٧٤.

(٤٧) المرجع السابق ـ ج ٢ ص ٢٧٣.

(٤٨) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

(٤٩) المسعودي ـ مروج الذهب ـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ـ مطبعة السعادة بمصر ١٩٦٤. ج ٣ ص ١٢٨.

(٥٠) ابن سعد ـ الطبقات ـ دار صادر بيروت ـ ج ٥ ص ٢٣٣.

حكمهم بالنبوءات التي ينبغي لتفعل فعلها أن تكون منسوبة إلى النبي ﷺ ومن هنا كان الزبيريون ـ شأنهم في ذلك شأن الشيعة ـ يحاربون بني أُمية «بالأماني المنصوصة»، التي لم تكن حتى ذلك الحين قد تمَّ تدوينها في الكتب، بل كان الناس يتبادلونها شفاهة على وجه الشيوع.

ويبدو أن المقاومة «بالنصوص» كانت قد بلغت في عهد عبد الملك بن مروان (٨٥هـ) حداً كافياً لإثارة القلق، بحيث يعبر عنها بالسيل ويحذر من مغبتها بأوخم العواقب مما يدعو إلى التساؤل عن رد الفعل الأموي حيالها من الناحية الفكرية، هل اكتفى الأمويون في مواجهة هذا السيل الشفوي بالتهديد والوعيد أو حتى بممارسة المزيد من القمع كما فعل الوليد بن عبد الملك بعد أبيه أم أنهم لجأوا بجوار ذلك إلى ممارسات نظرية أو تنصيصية من نوع ما؟.

التنصيص السياسي في العصر الأموي

ـ ٣ ـ

إعلم أن علياً كان كثير الأعداء، ففتش أعداؤه له عيباً فلم يجدوا، فعمدوا إلى رجل حاربه فأطروه كيداً منهم لعلي»[٥١].

هذا قول أحمد بن حنبل، حين سُئِلَ عن رأيه في عليٍّ ومعاوية، وقد عقب ابن حجر عليه بقوله «فأشار بهذا إلى ما اختلقوه لمعاوية من الفضائل مما لا أصل له، وقد ورد في فضائل معاوية أحاديث كثيرة لكن ليس فيها ما يصح من طريق الإسناد. وبذلك جزم إسحاق بن راهويه والنسائي»[٥٢].

---

(٥١) ابن حجر ـ فتح الباري ـ ج ٧ ـ ص ٨٣. وقد نقله ابن حجر ابن الجوزي من حديث ابن عبد الله بن أحمد بن حنبل.

(٥٢) ولكن على الرغم من اعتراف أهل الحديث بظاهرة الوضع، وتحديد بعض القرائن الدالة عليه، إلاّ أن تناولهم لهذه المسألة ظل محدوداً داخل نطاق ضيق، ونظرياً في معظم الوقت. فإذا كان ابن الجوزي يقول: «إذا رأيت الحديث يباين المعقول، أو يخالف المنقول، أو يناقض الأُصول فاعلم أنه موضوع»، وهذا يعني من الناحية النظرية البحتة إعتماد «العقل» مقياساً لتقييم المتن بالإضافة إلى «الأصول»، إلاّ أن العبارة التالية تنسف هذا المفهوم من أساسه، حيث يضيف ابن الجوزي «ومعنى مناقضته للأُصول أن يكون خارجاً عن دواوين الإسلام من المسانيد والكتب المشهورة» وهذا ضرب واضح من الدور المنطقي، لأن المسانيد والكتب المشهورة كلها من أخبار الآحاد التي يجب أن تخضع بدورها لتقييم عن طريق محاكمتها «للأُصول». الأمر الذي يستلزم أن تكون الأُصول من الخارج، أي يستلزم أن ينحصر معنى الأُصول في القرآن ومتواتر السنة. إن هذا يعني أن المسانيد =

والذي يعنينا من هذا النص، هو اعتراف احد من أقطاب الحديث كأحمد بن حنبل، بعملية «التنصيص السياسي» التي أشرنا إليها، والتي تتم هنا لحساب معاوية، وإن كانت عبارته تظهر أن اختلاف الأحاديث في فضائل معاوية إنما كان يتم من أجل النكاية في عليّ من قبل خصومه العديدين، مما يوحى بعدم رغبة أحمد في التورط بشكل صريح في إتهام معاوية، الذي كان بغير شك أشد خصوم علي وأقدرهم على النكاية فيه. ومن هنا فقد سكت أحمد عن تفسير الظاهرة تفسيراً إيجابياً، بمعنى أنه أغفل تفسيرها بحاجة الأمويين المباشرة إلى هذه الأحاديث لإسباغ الشرعية على سلطانهم المطعون. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن عبارة أحمد لا تحيط بكل صور التنصيص السياسي التي مورست لصالح الأمويين، إذ لم يقتصر النشاط الأموي في هذا الصدد ـ كما سنرى بعد قليل ـ على أختلاقه أحاديث في إطراء معاوية، بل امتد هذا النشاط إلى ما وراء ذلك من صور التبرير والتأصيل السياسي.

وكذلك يعنينا من هذا النص، تأكيد واحد من كبار شُراح الحديث السلفيين كابن حجر، لحقيقة التنصيص السياسي الذي يعبر عنه عادة في الأدبيات السلفية بالوضع السياسي، وقد جرت العادة في هذه الادبيات على النظر الى هذه المسألة باعتبارها «قضية حديثية فقهية» تم حسمها، بمعنى أن علماء الحديث قد تمكنوا من خلال جهودهم الفذة، من الإحاطة بكل الأحاديث الموضوعة، فوقفوا عليها وبينوا عوارها، ومن ثم فلم يعد لهذه الإشكالية محل في الوقت الراهن. وليس لأحد أن يعود إلى مناقشة الأحاديث من حيث متونها، بعد أن وصلت إلينا بأسانيد محققة من قبل علماء الحديث السلفيين. وهذه المسألة بعينها هي محل النزاع. فنحن لا نسلم لأدوات النقد السلفية التي اعتمدها أهل الحديث، بالقدرة على الإحاطة بكل الأحاديث الموضوعة لأغراض سياسية (ومنها أحاديث ليست سياسة الظاهر)، ليس فقط لأسباب تتعلق بحدود القدرة البشرية على التحري والإستيثاق من الرجال، وإنما كذلك ـ وهو الأهم ـ لأسباب تتعلق بالظروف الإجمالية التي أحاطت بعملية جمع الأحاديث وروايتها ثم تدوينها وتصنيفها، وهي الظروف التي جعلت من البعد السياسي أهم وأخطر أبعاد العملية. بحيث أصبح من العسير جداً إستخلاص العناصر

= والكتب المشهورة ـ أي معظم الروايات «العاملة» في الساحة ـ تخرج من نطاق البحث في مسألة الوضع وفقاً لمقاييس «الأُصول» لأنها هي بذاتها أُصول وفقاً لهذه الرؤية السلفية، أما حكاية الوزن بموازين العقل، فنادرة جداً رغم المزاعم النظرية التي ترد على إستحياء، (انظر النماذج التي أوردناها بالمتن ومنها تأويلات ابن الجوزي نفسه لحديث الإثني عشر. وانظر أيضاً تأويلات لابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث). انظر ابن كثير ـ إختصار علوم الحديث ـ شرح أحمد شاكر ـ دار التارث ـ ط ٣ ـ ١٩٧٩ م ـ ص ٦٥.

«الفنية» في عملية الجمع من الهيمنة الطاغية للعناصر السياسية. لقد كانت «السياسة» تتداخل في كل عناصر العملية، بما في ذلك عنصر تقييم «الرجال» الذي كان يراعى فيه الإنتماء السياسي للراوي، «فمن كان من أهل السنة قبلت روايته، ومن كان من أهل البدع لم تقبل روايته» على حد تعبير ابن سيرين وليس يخفى على أحد أن تقسيم الرواة إلى أهل سنة ومبتدعة، هو تقسيم سياسي في الحقيقة، وإن إكتسى بهذا الكساء «الشرعي» بحكم طبيعة الطور السياسي التاريخي الذي كان يعيشه العقل المسلم في أعقاب الفتنة وإلى زمن بعيد.

لقد ساهمت الفتن السياسية (التي ظلت ملازمة لتاريخ المسلمين منذ مقتل عثمان) في صناعة جزء لا يستهان به من بنية النصوص المنسوبة إلى السنة. ومن هنا فإن طغيان الدور الذي لعبه التاريخ السياسي في تكوين العقل المسلم، لا يتمثل فحسب في مزاحمته «للنص» الشرعي الخالص، بل يتمثل أيضاً في تصنيعه لجزء من بنية هذا النص.

ومن هنا فإن حقيقة «التنصيص» السياسي، التي يعترف بها في علم الحديث السلفي إعترافاً جزئياً، لا تتأثر في حدوثها ـ كواقعة مادية ـ برأى إسحاق والنسائي في عدم صحة أحاديث معاوية من جهة الإسناد. وذلك أن الأثر السياسي لهذه الأحاديث، كان قد اكتمل بالفعل قبل أن تنشأ الأهمية «الرسمية» للإسناد، في وقت متأخر من القرن الثاني مع التوسع في حركة التدوين. لقد كان الأثر السياسي المنشود هو إسباغ الشرعية النصية على سلطة الحكم الأموي، لا سيما في مرحلته المبكرة، حيث كانت الروايات تسيل بالشفاهة من غير نص مكتوب تنضبط إليه. هنالك كان النص ينتشر في الآفاق، بمجرد «إختلاقه» دون «إعتماد» أو إذن من أحد، ولم يكن من العسير على من اختلق «المتن» أن يختلق «الإسناد». فكم من أحاديث مختلقة ـ باعتراف علماء الحديث ـ تم تركيبها على أسانيد مقبولة عندما أصبحت الأسانيد المقبولة جواز مرور رسمي للحديث.

وقد أورد البخاري في باب، «فضائل أصحاب النبي ﷺ» اسم معاوية تحت عنوان «باب ذكر معاوية بن أبي سفيان رضى الله عنه»، ثم ذكر روايتين موقوفتين على ابن عباس وصف معاوية في أولهما بأنه صاحب النبي ﷺ وفي الثانية بأنه فقيه. وقد حاول ابن حجر كعادته أن يعتذر عن البخاري إذ أورد اسم معاوية تحت باب الفضائل، فلفت الأنظار إلى أنه عبر في هذه الترجمة بقوله «ذكر» ولم يقل فضيلة ولا منقبة، لكون الفضيلة لا تؤخذ من حديث الباب، لأن ظاهر شهادة ابن عباس له بالفقه والصحبة دالة على الفضل الكثير»(٥٣).

واذا كان البخاري لم يستطرد في ذكر مناقب معاوية، فلم يثبت في ذلك حديثاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ. فقد إستطرد في ذلك بعض أصحاب السنن. أخرج الترمذي أن

---

(٥٣) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

النبي ﷺ قال لمعاوية «اللهم اجعله هادياً مهدياً». وفي نص آخر أن النبي ﷺ قال «اللهم علمه الكتاب والحساب وقه العذاب». وفي زيادة «وأدخله الجنة». كما أورد أحمد في مسنده ـ ربما دون أن ينتبه إلى ما في الحديث من تقريظ لمعاوية ـ نصاً مرفوعاً للنبي ﷺ يقول «عليكم بالشام فإنها خيرة الله من أرضه، يجتبى إليها خيرته من عباده».

وقد ظلت هذه الأحاديث الواردة في فضل معاوية، تدور على ألسنة الناس، طوال الحقبة الأموية التي امتدت قرابة القرن من الزمان، ثم استمرت مع الزمن وبفعل التدوين تفعل بعض فعلها في العصر العباسي، وتشير المصادر إلى أن السلطة العباسية، ممثلة في الخليفة المأمون، أصدرت سنة ٢١١هـ نداء رسميا بأنه «برئت الذمة ممن ذكر معاوية بن أبي سفيان بخير»[٥٤].

وسوف يتكرر هذا النداء، خلال العصر العباسي، في لهجة أكثر حدة، وبصيغ مطولة، مشفوعة بأحاديث مختلفة في ذم معاوية بل والتحريض على قتله، بالإضافة إلى عدة أحاديث في فضائل بني العباس والنبوءة بخلافتهم. يقول الطبري «وفي هذه السنة (٢٨٤) عزم المعتضد بالله على لعن معاوية بن أبي سفيان على المنابر، وأمر بإنشاء كتاب بذلك يقرأ على الناس.. وذكر أن المعتضد أمر بإخراج الكتاب»[٥٥]. ثم يورد الطبري في تاريخه نص كتاب المعتضد، وهو نص طويل يبدأ بعد ديباجة الحمد بقوله: «وقد انتهى إلى أمير المؤمنين ما عليه جماعة من العامة من شبهة دخلتهم في أديانهم وفساد قد لحقهم في معتقدهم (لاحظ الخلط بين الرؤية السياسية وبين الدين والمعتقد، بحيث يصبح حسن الرأي في معاوية شبهة في الدين وفساداً في المعتقد). وعصبية قد غلبت عليها أهواؤهم ونطقت بها ألسنتهم على غير معرفة ولا روية، وقلدوا فيها قادة الضلالة بلا بينة ولا بصيرة وخالفوا السنن المتبعة إلى الأهواء المبتدعة، خروجاً على الجماعة ومسارعة إلى الفتنة وإيثاراً للفرقة وتشتيتاً للكلمة وإظهاراً لموالاة من قطع الله عنه الموالاة، وبتر منه العصمة، وأخرجه من الملة وأوجب عليه اللعنة. وتعظيماً لمن صغر الله حقه وأوهن أمره وأضعف ركنه من بني أُمية الشجرة الملعونة،.. فأعظم أمير المؤمنين ما انتهى إليه من ذلك، ورأى في ترك إنكاره حرجاً عليه في الدين، وفساداً لمن قلده الله أمره من المسلمين وإهمالاً لمن أوجبه الله عليه ـ تقويم المخالفين وتبصير الجاهلين»[٥٦]. وبعد هذه المقدمة التبريرية، التي توقفنا على مدى الخلط بين ما هو سياسي تاريخي ينتمي إلى «الماضي»، وما هو ديني

---

(٥٤) أبو المحاسن ـ النجوم الزاهرة ـ أحداث سنة ٢١١. ج ٢. والمسعودي ـ مروج الذهب ـ طبعة محيى الدين عبد الحميد ـ سلسلة كتاب التحرير ـ جزءان ـ ج ٢ ص ٣٥٦.

(٥٥) تاريخ الطبري ـ السابق ـ ج ٨ ص ١٨٢، ١٨٣.

(٥٦) المرجع السابق ـ ج ٨ ص ١٨٤.

ملزم ينتمي إلى العقيدة، يشن الكتاب حملة شديدة على بني أُمية «الملعونين في كتاب الله ثم الملعونين على لسان رسول الله في عدة مواطن وعدة مواضع لماضي علم الله فيهم وفي أمرهم ونفاقهم. . فما لعنهم الله به على لسان نبيه ﷺ وأنزل به كتاباً قوله «والشجرة الملعونة في القرآن، ونخوفهم فما يزيد إلاً طغيناً كبيراً». ولا اختلاف بين أحد أنه أراد بها بني أُمية. ومنه قول الرسول عليه السلام وقد رآه مقبلاً على حمار ومعاوية يقود به ويزيد ابنه يسوق به «لعن الله القائد والراكب والسائق». . ومنه الرؤية التي رآها النبي ﷺ فوجم لها فما رؤي ضاحكاً بعدها «وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلاً فتنة للناس» فذكروا أنه رأى نفراً من بني أُمية ينزون على منبره. . ومنه ما أنزل الله على نبيه في سورة القدر **﴿ليلة القدر خير من ألف شهر﴾** من مُلك بني أُمية. ومنه أن رسول الله ﷺ دعا بمعاوية ليكتب بأمره بين يديه فدافع بأمره وإعتل بطعامه فقال النبي لا أشبع الله بطنه فبقي لا يشبع. ومنه أن رسول الله ﷺ قال: «يطلع من هذا الفج رجل من أُمتي يحشر على غير ملتي فطلع معاوية. ومنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه». ومنه الحديث المرفوع المشهور أنه قال: «إن معاوية في تابوت من نار في أسفل درك منها ينادي يا حنَّان يا منَّان، الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين». . . اللَّهُمَّ إلعن أبا سفيان بن حرب ومعاوية وابنه يزيد بن معاوية، ومروان بن الحكم وولده، اللَّهُمَّ إلعن أئمة الكفر وقادة الضلالة وأعداء الدين»(٥٧).

ويتيح لنا هذا النص الذي اجتزأناه من تاريخ الطبري، فرصة الإمساك بالسلطة «متلبسة» بالتنصيص السياسي في صورته الفجة المباشرة. حيث لا تكتفي بنفي النصوص الواردة في مدح الأمويين، بل تطرح في مواجهتها سيلاً من النصوص المضادة التي تقطع بكفر معاوية وخلفائه، جاعلة من ذلك كله جزءاً من العقيدة وبعضاً من الدين. وذلك في الوقت الذي لم يعد للأمويين قوة سياسية يمكن أن تشكل خطراً على الدولة العباسية الراسخة عند نهايات القرن الثالث. وحين نستحضر الآن حجم القوة ووسائل السطوة التي كانت السلطة تتوفر عليها في تلك الحقبة من التاريخ، يمكن لنا أن نتوقع على الفور حجم الأثر الذي تركته بالفعل ممارسات السلطة في وعي الناس، الذين لم يكونوا ـ بوجه عام ـ مهيئين للتمعن في أسانيد الأحاديث، هذا إذا افترضنا أنهم كانوا ـ بوجه عام أيضاً ـ قادرين على المجازفة بطلب الأسانيد، وأن السلطة كانت ستعدم من بين رجال الأحاديث من يقدم الأسانيد المطلوبة ويهدم الأسانيد المرفوضة(٥٨).

---

(٥٧) المرجع السابق ـ ص ج ٨ ص ١٨٨.

(٥٨) أخرج البخاري في التاريخ الأوسط عن عمر بن صبيح بن عمران التميمي أنه قال: أنا وضعت خطبة النبي. وأخرج الحاكم في المدخل بسنده إلى عمار المروزي أنه قيل لأبي عصمة من أين لك عن =

ويستنتج جولد تسيهر أنه نتيجة لمثل هذه الضغوط الرسمية، تمَّ استئصال الكثير من تلك الأحاديث، بحيث «لم يستطع البخاري مثلاً أن يطيل في ذكر الأحاديث الواردة في مناقب معاوية، بالرغم من أنه ليس هنالك شك في أن العديد منها وجد في الفترة الأموية»(٥٩).

وبغض النظر عما إذا كان إقتضاب البخاري في ذكر مناقب معاوية، راجعاً إلى الضغوط المباشرة للسلطة العباسية، أو كان راجعاً إلى الضغوط غير المباشرة لهذه السلطة، أو حتى راجعاً لأسباب «فنية» تتعلق بمنهجه في جمع كتابه «الصحيح» وتبويبه، فإن الذي لا شك فيه هو أن هذه الضغوط التي بدأت مبكراً مع المنصور في مطلع العصر العباسي، كانت تفعل فعلها بصورة مباشرة وغير مباشرة، قبل أن يظهر البخاري على الساحة بوقت غير قصير. وقد كان البخاري على كل حال يجمع مادة كتابه من البضاعة الحاضرة في عصره (أوائل القرن الثالث) من الروايات والأخبار عن طريق الإنتقاء منها وفقاً لمنهجه التصحيحي المعروف. نشير بذلك إلى أن انتقائية البخاري التصحيحية كانت تمارس على بضاعة مصهورة بنار التاريخ، كانت تمارس على بضاعة تمَّ تدوينها جزئياً قبله بوقت قصير، بعد فترة انقطاع شفهية طويلة عن مصدرها الأول. لقد كانت الروايات التي يختار البخاري من بينها، إذن قد خضعت بالفعل لضغوط السلطتين الأموية والعباسية. ويعني ذلك في عبارة موجزة أن البخاري تأثر، ضرورة، بآثار الضغط السياسي على الرواية، في صورته غير المباشرة على الأقل، وليس من الضروري بعد ذلك أن يكون البخاري قد تعرض لمؤثرات الضغط السياسي المباشرة. ولقد كان البخاري بغير شك، ممثلاً رئيسياً للمنظومة السلفية الحديثية، ليس فقط في سماتها «المنهجية» التي تعتمد منهاج الرواية الإسنادي وتطلب الخبر طلباً ذاتياً، ولكن أيضاً في رؤيتها «الموضوعية» التي فرضت على البخاري ـ بالضرورة ـ إختيارات نصية بعينها تناقض الفرق المعادية لأهل الحديث وعلى رأسها «الشيعة»، ومن ثم فإذا كان البخاري قد وجد نفسه يرفض «إسنادياً» أحاديث معاوية، فقد وجد نفسه يقبل «موضوعياً» أحاديث تؤيد الرؤية الأموية المناقضة للتشيع وسائر الفرق الأُخرى الخارجة على نطاق «السنة والجماعة». وسوف نرى مصداق ذلك بأمثلته بعد قليل.

= عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة، وليس عند أصحاب عكرمة هذا، فقال: إني قد رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق فوضعت هذا الحديث حسبه. وقال خالد بن يزيد سمعت محمد بن سعيد الدمشقي يقول: إذا كان كلام حسن، لم أرَ بأساً من أن أجعل له إسناداً. انظر شرح النووي لمسلم ـ ج ١ ـ ص ٣٢.

(٥٩) جولدتسيهر ـ دراسات محمدية ـ ترجمة د. الصديق بشير نصر ـ ج ٢ ـ ف ٢ ـ منشور ضمن كتاب من قضايا الفكر الإسلامي، ـ كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ ليبيا ـ ص ١٤٥.

ولقد ظلت هذه الأحاديث الأخيرة التي أخرجها البخاري، (والتي تحمل رؤية مناقضة للطرح الشيعي، والخارجي وأحياناً الإعتزالي، والتي كانت تعمل من ثم لصالح الأمويين). تمثل أهمية واضحة للدولة العباسية، بسبب وراثتها لخصومة هذه الفرق، الأمر الذي يفسر من الناحية السياسية، استمرار تواجد هذه الأحاديث على الساحة حتى لحظة التدوين النهائي في الكتب الستة، وقد تمَّ تصنيفها جميعاً في العصر العباسي. فعلى الرغم من الاختلاف النسبي في طبيعة السلطة وعلاقتها بالدين والمجتمع بين كل من الدولتين الأموية والعباسية، إلاّ أن عنصر الخصومة المشتركة بين كلتا الدولتين وفرق المعارضة لا سيما الشيعة ساهم في خلق مادة مشتركة من الرؤية الفقهسياسية، التي ظلت تصلح لتمثيل العباسيين بمثل ما كانت تصلح للتعبير عن الأمويين. الأمر الذي ساعد على تكريسه إرتباط «السلطة الفقهية الحديثية» بمنصب الخلافة الرسمي، باعتباره ممثلاً شرعياً لأهل السنة والجماعة.

ويبدو أن جولد تسهير لم يتنبه لهذه الحقيقة، فافترض أن البخاري الذي دون صحيحه في العصر العباسي لا بد أن يكون قد أغفل الرؤية الأموية بشكل كامل، وغره في هذا، إقتضاب البخاري في ذكر مناقب معاوية وفاته أن الرؤية الأموية ظلت في ضلع كبير من أضلاعها تمثل صلب الرؤية العباسية، وإن لم يفته أن الرؤية الأموية ذاتها لم تكتفِ في التعبير عن نفسها باختلاق الأحاديث في مناقب معاوية، بل مارست هذا التعبير من خلال نصوص متنوعة أُخرى، سواء بالاختلاق أو التأويل.

وعلينا الآن أن نناقش من خلال بعض الأمثلة كيف مارست السلطة الأموية، أو كيف مورست لحساب هذه السلطة، علمية التنصيص السياسي.

ولنبدأ بمعاوية وهو يقول «والله ما حملني على الخلافة إلاّ قول رسول الله ﷺ لي: يا معاوية إن ملكت فأحسن». رواه البيهقي عن الحاكم، عن الأصم، عن العباس بن محمد، عن محمد بن سابق، عن يحيي بن زكريا بن أبي زائدة، عن إسماعيل، ثم عقب البيهقي بقوله: «وله شواهد من وجوه أُخر منها حديث عمرو بن يحيى بن سعيد بن العاص عن جده سعيد: أن معاوية تبع رسول الله فنظر إليه فقال له: «يا معاوية إن وليت أمراً فاتقِ الله واعدل». قال معاوية: فما زلت أظن أني مبتلي بعمل لقول رسول الله ﷺ»[٦٠].

فهذه نبوءة صريحة بمُلك معاوية، يزعم أنه سمعها بنفسه من النبي ﷺ، وأنها كانت السبب الذي حمله على طلب الخلافة. وهي تذكرنا بنبوءات أُخرى زعمها بنو العباس لأنفسهم، وقد حظيت هذه النبوءات الأخيرة بخدمات «إسنادية» أفضل، بمعنى أنه تمَّ إجازة الكثير منها إسنادياً بمقاييس علم الحديث الذي كان قد نشأ ونضج كفن مستقل في

---

(٦٠) انظر ابن كثير ـ البداية والنهاية ـ ج ٨ ص ٢٢.

العصر العباسي. أخرج البيهقي من حديث عبد الله بن أحمد بن حنبل، حدثنا يحيى بن معين، حدثنا عبيد الله بن أبي قرة، حدثنا الليث بن سعيد، عن أبي فضيل، عن أبي ميسرة مولى العباس، قال: سمعت العباس قال: كنت عند النبي ﷺ ذات ليلة فقال: انظر هل ترى في السماء من شيء؟ قلت نعم، قال ما ترى؟ قلت الثريا. قال أما أنه سيملك هذه الأمة بعددها من صلبك». قال البخاري: عبيد بن أبي قرة بغدادي سمع الليث، لا يتابع على حديثه في قصة العباس(٦١).

ونعود إلى معاوية الذي استطاع ببراعته السياسية المعهودة أن يكتسب إلى صفه «ماكينة» التنصيص الكبرى في الإسلام، أعني أبا هريرة. وأبو هريرة ـ في هذا الصدد ـ يعني الشيء الكثير. يعني فيضاً سائلاً من الروايات والأحاديث، التي يمكن تشبيه دورها، مع الفارق الزمني، بكتيبة إعلامية متنوعة، مسموعة ومرئية. وقد ساعد على ذلك إلى حد كبير، أن أبا هريرة كان تلميذاً لكعب الأحبار، الذي كان بدوره قد دخل في حزب معاوية وانضم إلى حاشيته. وقد أشرنا من قبل إلى غنوصياته الإسرائيلية التي كان يسندها إلى التوراة كيهودي سابق، والتي كانت تمثل في ظل المناخ العقلي السائد، ضرباً من الإبهار الديني، بما تحتويه من غرائب ونبوءات. وكان أبو هريرة ـ بحكم تكوينه الشخصي ـ يميل إلى هذا الضرب من الروايات والأخبار، ويكثر من التلقي عن كعب الأحبار، إلى الدرجة التي أصبحت تشكل خطراً على حديث النبي ﷺ الأمر الذي دعى بشر بن سعيد إلى أن يصدر التحذير التالي: «إتقوا الله وتحفظوا من الحديث. فوالله لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة فيحدث عن رسول الله ﷺ ويحدثنا عن كعب الأحبار. ثم يقوم فأسمع بعض من كان معنا يجعل حديث رسول الله ﷺ عن كعب، وحديث كعب عن رسول الله ﷺ وفي رواية، يجعل ما قاله كعب عن رسول الله. وما قاله رسول الله عن كعب، فاتقوا الله وتحفظوا في الحديث»(٦٢). ولذلك فسوف نمهد لمرويات أبي هريرة «الأموية»، ببعض من أُمويات كعب الأحبار التي كان يحدث بها نقاقاً لمعاوية، باعتبارها مدخلاً مناسباً لمرويات أبي هريرة.

أخرج الدارمي في سننه عن كعب الأحبار نصاً في وصف النبي ﷺ في التوراة، يقول «في السطر الأول محمد رسول الله عبده المختار، لافظ ولا غليظ ولا صخاب بالأسواق، ولا يجزى بالسيئة السيئة، ولكن يعفو ويغفر، مولده بمكة، وهجرته بطيبة، ومُلكه بالشام»(٦٣). والذي يعنينا هنا هو هذا المقطع الأخير، الذي يخص مُلك النبي ﷺ، يعني

---

(٦١) ابن كثير البداية والنهاية ـ ج ٦ ص ٢٧٨.

(٦٢) رواه مسلم. وانظر ابن كثير البداية والنهاية ـ ج ٨ ص ١١٨.

(٦٣) رواه الدرامي في سننه، وابن سعد في الطبقات الكبرى. وانظر المقريزي رسالة النزاع والتخاصم =

مُلك الإسلام، بالشام. وليس يُخفى ما وراء ذلك من الإشارة إلى مُلك معاوية، الذي كان كعب واحداً من أفراد حاشيته. أما الكذب الذي تنطق به هذه الرواية فلا يحتاج إلى كثير من التعليق، لأن السطر الأول من التوراة، أعني من أي سفر من أسفار التوراة، لا علاقة له من قريب أو بعيد بصفات النبي ﷺ، ولا بمولده ولا هجرته ولا بمُلكه. ولكن كعب الأحبار وجد ـ في ظل الطور العقلي السائد حينذاك، فضلاً عن ظروف الحاجة الأموية إلى تأسيس «ديني» للسلطة ـ من يستمع إليه كيهودي سابق له علم بالكتاب، فتمادى في الرواية عن التوراة وسائر الكتب اليهودية، وعنه كان يأخذ العبادلة الثلاثة فضلاً عن أبي هريرة الذي فاق الجميع في التتلمذ على كعب والرواية عنه. وعلى الرغم من أن البخاري ومعظم أصحاب السنن رفضوا الرواية عن كعب بشكل مباشر، إلاّ أنهم جميعاً قد رووا عنه بشكل غير مباشر، من خلال روايتهم عن الصحابة الذين أخذوا عنه. فهذا الحديث على سبيل المثال مروي في البخاري بصيغة مقاربة عن عبد الله بن يسار الذي يقول «لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص، فقلت أخبرني عن صفة رسول الله في التوراة، قال: أجل والله، إنه لموصوف في التوراة ببعض صفته في القرآن: يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وحرزاً للأُميين، أنت عبدي ورسولي، ليس بفظ ولا غليظ ولا سخاب في الأسواق، ولا يدفع بالسيئة السيئة، بل يعفو ويغفر، ولا يقبضه الله حتى يقيم به الملة العوجاء، بأن يقولوا لا إله إلاّ الله ويفتح بها أعيناً عمياً وآذاناً صماً وقلوباً غلفاً. «وابن كثير يزيد على هذا النص قول عبد الله بن يسار (راوي الحديث عن ابن عمرو)» ثم لقيت كعباً الحبر فسألته فما اختلفا في حرف». وقد تساءلنا من قبل عما إذا كان البخاري قد أسقط عمداً زيادة ابن يسار التي ينقل فيها قول كعب، والتي تؤكد حقيقة نقل عبد الله بن عمرو عنه، أما الآن فنتساءل عما إذا كانت رواية الحديث عن «صحابي» تكسبه حصانة مؤبدة ضد النقد، مهما كان متنه مخالفاً للحقائق الثابتة تاريخياً، مثل هذه الحقيقة التي نحن بصددها والخاصة بمتن النص التوارتي في القرن السابع للميلاد.

وإذا كان البخاري لم يورد النص في صيغته المتضمنة لحكاية المولد في مكة والهجرة إلى طيبه والملك بالشام، فقد أورده الترمذي عن يهودي سابق أيضاً، هو عبد الله بن سلام

= فيما بين بني أُمية وبني هاشم. حيث يروى عن وكيع عن الأعمش عن أبي صالح أن الحادي كان يحدو بعثمان يقول:

إن الأمـــيــر بــعــد عــلــي وفــي الــزبــيــر خــلــق رضــي.

فقال كعب الأحبار: بل هو صاحب البغلة الشهباء (أي معاوية)، وكان يراه يركب بغلة. فبلغ ذلك معاوية فأتاه فقال: يا أبا إسحاق ما تقول هذا: وهنا علي والزبير وأصحاب محمد ﷺ قال أنت صاحبها. ولعله أردف ذلك بقوله إني وجدت ذلك في الكتاب الأول!».

الذي يقول «في السطر الأول محمد رسول الله عبده المختار، مولده مكة، ومهاجره طيبة وملكه بالشام». والسطر الأول المقصود بالطبع هو السطر الأول من النوراة، الذي كان يحلو لليهود السابقين أن يسندوا إليه مروياتهم بقصد الإبهار، أو بقصد المنفعة، أو بقصد الكيد المتعمد للإسلام كما يرى البعض.

أما أبو هريرة، فلم يكتفِ بإسناد هذا الحديث إلى التوراة، كما فعل أساتذته الإسرائيليون، بل رفعه مباشرة إلى النبي ﷺ، كما يروي البيهقي في الدلائل، بقوله «الخلافة بالمدينة والملك بالشام»[٦٤]. وربما لتأكيد هذا المعنى نجد أبا هريرة يروي عن النبي ﷺ أنه قال: «أربع مدائن من مدائن الجنة، مكة والمدينة وبيت المقدس ودمشق» وأما مدائن النار فالقسطنطينية وطبرية وأنطاكية وصنعاء. ومع ذلك فبعد أن يصبح يزيد بن معاوية أميراً للجيش في غزوة القسطنطينية، فسوف نقرأ حديثاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ يقول «لتفتحن القسطنطينية، فنعم الأمير أميرها، ونعم الجيش ذلك الجيش». ويذكرنا هذان الحديثان بحديث رواه البخاري عن عمير بن الأسود العنسي من طريق شامي يبدأ عند البخاري بإسحاق بن يزيد الدمشقي يقول عمير «إنه أتى عبادة بن الصامت وهو نازل إلى ساحل حمص وهو في بناء له ومعه أُم حرام قال عمير: فحدثتنا أُم حرام أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: أول جيش من أُمتي يغزون البحر قد أوجبوا قالت أُم حرام يا رسول الله أنا فيهم قال أنت فيهم قالت ثم قال النبي ﷺ أول جيش من أُمتي يغزون جزيرة قيصر (القسطنطينية) مغفور لهم قالت أنا فيهم يا رسول الله قال لا»[٦٥]. وسبب هذا التداعي الذي ذكرنا بهذا الحديث ذي الإسناد الشامي هو أن أول جيش من الأُمة غزوا البحر كان على رأسه معاوية سنة ٢٧هـ وهو يومئذٍ أمير للشام تحت خلافة عثمان كما أن أول جيش من الأُمة غزوا مدينة قيصر كان على رأسه يزيد بن معاوية سنة ٥٢هـ وهكذا يكون يزيد بن معاوية من أهل الجنة المغفور لهم بصرف النظر عن قتله الحسين بن علي رحمه الله وسائر أهل بيت النبي ﷺ وقوله وقد وضعت رأس الحسين بين يديه:

نفلق هاماً من رجال أعزة ... علينا وهم كانوا أعق وأظلما

وكذلك بغض النظر عما فعله بأهل المدينة يوم الحرة، يقول ابن كثير: «وكان سبب وقعة الحرة أن وفداً من أهل المدينة قدموا على يزيد بن معاوية بدمشق فأكرمهم وأحسن

---

(٦٤) انظر ابن كثير ـ البداية والنهاية ـ ج ٨ ص ٢٢. حيث ينقل عن البيهقي أيضاً حديثاً لأبي الدرداء مرفوعاً إلى النبي ﷺ قال: «بينا أنا نائم رأيت الكتاب احتمل من من تحت رأسي فظننت أنه مذهوب به، فاتبعته ببصري فعمد به إلى الشام، وإن الإيمان حين تقع الفتنة بالشم».

(٦٥) تفرد به البخاري دون أصحاب الكتب الستة. ورواه البيهقي في الدلائل. انظر ابن كثير ـ البداية والنهاية ج ٦ ص ٢٥٣.

جائزتهم، . . فلما رجعوا ذكروا لأهليهم عن يزيد ما كان يقع منه من القبائح، في شربه الخمر، وما يتبع ذلك من الفواحش التي من أكبرها ترك الصَّلاة عن وقتها بسبب السكر، فاجتمعوا على خلعه، فخلعوه عند المنبر النبوي، فلما بلغه ذلك بعث إليهم سرية يقدمها مسلم بن عقبة، وإنما يسميه السلف مسرف بن عقبة، فلما ورد المدينة استباحها ثلاثة أيام، فقتل في غضون هذه الأيام بشراً كثيراً حتى كاد لا يفلت أحد من أهلها، وزعم بعض علماء السلف أنه قتل في غضون ذلك ألف بكر. وقال عبد الله بن وهب عن الإمام مالك: قتل يوم الحرة سبعمائة رجل من حملة القرآن، وكان فيهم ثلاثة من أصحاب رسول الله ﷺ»(٦٦).

وجدير بالذكر أن أم حرام التي تمَّ وضعها على رأس السند كانت قد صاحبت زوجها عبادة بن الصامت في غزوة معاوية الأولى للبحر ثم ماتت في أعقابها، الأمر الذي يبرر استخدام اسمها في إسناد هذه الرواية التي تجمع الفضل وتتنبأ بالمغفرة لمعاوية ويزيد معاً. ويقتضي متن الرواية أن تكون أُم حرام قد حدثت عمير بن الأسود العنسي (الذي كان أبوه قد إرتد وتنبأ) بهذا الحديث قبل غزوة البحر الأُولى أي في أيام عثمان بن عفان، فهل كانت أُم حرام تقيم في تلك الأيام مع زوجها في ساحل حمص؟ وهل كان من عادة النساء إذا ذكر التنبؤ بالغزو، أن يسألن: أنا فيهم يا رسول الله؟ بتلك الصياغة المتكررة في أحاديث الفتن.

ولكن ما المناسبة التي تجعل النبي ﷺ يفضي بهذه النبوة إلى أُم حرام؟.

يجيبنا البخاري عن ذلك برواية عجيبة جداً أخرجها في صحيحه عن أنس بن مالك. يقول فيها «إن رسول الله كان يدخل على أُم حرام بنت ملحان فتطعمه، وكانت تحت عبادة بن الصامت، فدخل عليها يوماً فأطعمته ثم جلست تفلي رأسه، فنام رسول الله ﷺ ثم استيقظ وهو يضحك، قالت: فقلت ما يضحك يا رسول الله؟ قال: ناس من أُمتي عرضوا على غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر، ملوكاً على الأسرة، أو مثل الملوك على الأسرة، فقلت يا رسول الله اجعلني منهم، فدعا لها. ثم وضع رأسه فنام ثم استيقظ

---

(٦٦) ابن كثير ـ البداية والنهاية ـ ج ٦ ص ٢٦٥، ٢٦٦. وثمة أبيات مشهورة عن يزيد، يعلق بها على أحداث الحرة متشفياً في قتلاها:

ليت أشياخي ببدر شهدوا	جزع الخزرج من وقع الأسل
قد قتلنا القرم من ساداتكم	وعدلنا ميل بدر فاعتدل
فأهلوا وأستهلوا فرحاً	ثم قالوا يا يزيد لا تسل
لست من خندق إن لم أنتقم	من بني أحمد ما كان فعل
لعبت هاشم بالملك فلا	خبر جاء ولا وحي نزل.

انظر ـ تاريخ الطبري ـ ج ٨ ص ١٨٩، ١٩٠.

وهو يضحك، قالت ما يضحكك يا رسول الله؟ قال ناس من أُمتي عرضوا على غزاة في سبيل الله كما قال في الأُولى، قلت يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم، فقال أنت من الأولين. قال فركبت أُم حرام البحر في زمان معاوية فصرعت عن دابتها حين خرجت من البحر فهلكت»[٦٧].

وموطن العجب الأول في هذه الرواية هو أن يدخل الرسول ﷺ على إمرأة لا تحل له فتفلي له شعره حتى ينام ثم يستيقظ، ثم ينام ثم يستيقظ. فلا شك في أن ذلك مخالف لتعاليم القرآن التي لم يخالفها النبي ﷺ قط، كما تشهد بذلك سنته العملية التي أثبتها البخاري نفسه وسائر أصحاب السنن، والتي تقطع بأنه ﷺ لم يمس أمرأة لا تحل له، وأنه كان يأخذ بيعة النساء شفاهية بغير مصافحة. وتضعنا تلك الرواية أمام نموذج واضح لإشكالية الإغراق في السند على حساب النظر في المتن، باعتبارها ملمحاً رئيسياً من ملامح المنهج التقليدي في رواية الأحاديث ويثور السؤال في حق مالك والبخاري ومسلم وأبي داود وقد رووا جميعاً هذه الرواية، كيف أمكن لهم قبولها لمجرد أن سلسلة الإسناد لم تجرح من قبل هيئة كبار العلماء الحديثين، رغم ما فيها من تصوير سيء لا يليق بفعل النبي ﷺ ولا يتصور صدوره عنه؟، هل يمكن التسليم بأن النظر في الإسناد يجب ما فوقه من المتن، بحيث نتغاضى عن النظر في صلب الحديث الذي هو غاية الإسناد وسببها من حيث الأصل؟ إن الإسناد ليس غاية في حد ذاته، بل هو وسيلة لضمان أكبر قدر ممكن من ثبوت نسبة المتن إلى مصدره الأول. والمتن هو الغاية من عملية التحديث برمتها والمثال الذي بين أيدينا لا يشير إلى مسلك عارض، بل يعبر عن المنهج السائد لدى مدرسة الحديث السلفية، التي راحت، بسبب الفجوة التاريخية الفاصلة بين عصر التدوين وعصر المتن، تمعن في طلب الإسناد على نحو كمي مبالغ فيه، الأمر الذي كان من شأنه ـ بحكم الطبيعة المحدودة للنشاط البشري ـ أن يؤدي إلى تركيز النشاط، أي إلى تحميل الجهد على جانب السند دون المتن. أضف إلى ذلك أن تناول المتن بالنقد والتقييم ينطوي بالضرورة على ممارسة صريحة وموضوعية للرأي والاجتهاد الأمر الذي كانت تنفر منه مدرسة الحديث بحكم التكوين الطبيعي كما أسلفنا في الفصل الأول. ومما أدى إلى تفاقم المسألة ذلك التقسيم شبه الحاسم بين الفقه والأُصول والحديث، بحيث صار أهل الحديث هم «الهيئة» المتخصصة بتخريج الأحاديث واعتمادها وفق التقسيم الثلاثي إلى صحيح وحسن وضعيف، وما على الفقهاء بعد ذلك إلاَّ استخدام الروايات وفق التوصيف الصادر عن الهيئة، فإذا ما حدث التعارض بين الأحاديث «المعتمدة» وغالباً ما يحدث فمن وظيفة

---

(٦٧) البخاري ـ كتاب الجهاد والسير ـ باب الدعاء بالجهار والشهادة، ومسلم وأبو داود. انظر البداية والنهاية ج ٦ ص ٢٥٢.

الفقه التأويل والتوفيق بين الروايات. ومن هنا فقد كان محكوماً على النشاط الفقهي أن يدور داخل هذه الدائرة «المعتمدة» وليس خارجها لقد كانت مدرسة أهل الحديث (ذات الآفاق العقلية التكوينية الضيقة وذات النزوع المتوجس من العقل والاجتهاد) هي التي تقود العملية برمتها، الأمر الذي يفسر إلى حد كبير طغيان الدور الذي يلعبه الإسناد على حساب الأصل الموضوعي للرواية وهو المتن.

على أننا حين نمعن النظر في الروايتين السابقتين عن أُم حرام، نلاحظ أنها في رواية عمير بن الأسود العنسي، تشير على نحو مباشر إلى معاوية ويزيد، بقولها «أول جيش من أُمتي يغزون البحر» وقولها «أول جيش من أُمتي يغزون مدينة قيصر»، بينما هي في رواية أنس تروى عن «أُناس من أُمتى عرضوا على غزاة في سبيل الله. ملوكاً على الأسرة» ومن المشهور في المفهوم السلفي أن بنى أمية هم أول الملوك، مما يمكن إعتباره إشارة غير مباشرة الى معاوية او يزيد. فهل كانت الرواية الأُولى تطويراً تلخيصياً للرواية الثانية تم بفعل فاعل؟ أو بعبارة أخرى، هل هما حديث واحد مروي عن أم حرام بما يقتضي أنها سمعت هذا المعنى من النبي ﷺ مرة واحدة؟ أم أن أُم حرام كانت «متخصصة» في أحاديث الغزو من البحر؟.

ونعود من هذا الإستطراد إلى «أمويات» أبي هريرة.

أخرج إبن عساكر والخطيب البغدادي وابن عدي عن أبي هريرة قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله إئتمن على وحيه ثلاثة: أنا وجبريل ومعاوية». وفي رواية أخرى، »الأمناء ثلاثة: جبريل وأنا ومعاوية».

وأخرج الخطيب البغدادي عن أبي هريرة قوله «ناول ﷺ معاوية سهما فقال: خذ هذا السهم حتى تلقاني به في الجنة»(٦٨).

ومن مدح معاوية الى الطعن في علي. روى الأعمش: «لما قدم أبو هريرة العراق مع معاوية عام الجماعة جاء الى مسجد الكوفة فلما رأى كثرة من استقبله من الناس جثا على ركبتيه ثم ضرب صلعته مراراً وقال: يا أهل العراق أتزعمون أني أكذب على الله ورسول الله، وأحرق نفسي بالنار. والله لقد سمعت رسول الله يقول: إن لكل نبي حرمًا، وإن حرمي بالمدينة ما بين عير الى ثور. فمن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، وأشهد بالله أن علياً أحدث فيها. فلما بلغ معاوية قوله أجازه وأكرمه وولاه إمارة المدينة»(٦٩).

---

(٦٨) ابن كثير ـ البداية والنهاية ـ ج ٨ ص ١٢٠.

(٦٩) انظر شرح نهج البلاغة ـ ج ١ ـ ص ٣٥٨.

إن القضية التي تعنينا هنا ليست قضية أبي هريرة وما إذا كان من الجائز نقد الصحابى من عدمه. فهذه القضية محسومة عندنا ـ على خلاف المفهوم السائد فى العقل السلفي ـ فنحن نعتقد من إسلامنا أن العصمة لا تكون إلا للوحي. ومن ثم فإن عدالة الصحابة (وهم عندنا أصحاب النبي ﷺ المقربون منه المتشربون عملياً لتعاليمه، وليس كل من لقيه أو رآه كما يذهب المفهوم السائد حديثياً) لا تعنى القول بعصمتهم كأعيان فردية من الخطأ أو الخطيئة، كما لا ترتب القول بحصانتهم من النقد والتقييم. وفي رأينا أن هذا المفهوم السائد لدى أهل الحديث التقليدين والمحدثين عن مفهوم الصحبة وطبيعتها المحصنة، كان واحداً من أهم الأسباب الكامنة خلف قصور المنهج الإسنادي التقليدي وعجزه عن حل إشكالية النص السني، وذلك بما يؤدي إليه هذا المفهوم من تضييق دائرة النقد وتقليص مساحة النظر، بغير مبرر موضوعي منصوص أو معقول، ولكنا الرؤية الوجدانية التي أسبغها أهل الحديث على الصحابة (بمفهوم واسع لمعنى الصحبة) مرادفين على نحو نزوعي بين «الخيرية» التي يمكن الإعتراف بها للأصحاب كجيل مجمل، وبين«الحصانة» أو العصمة التي لا يمكن الإعتراف بها لأفراد البشر بغير؟ وهي منزل من عند الله.

ولكن القضية التي تشغلنا في هذا الموضع، هي حقيقة التنصيص السياسي، أعني اختلاق الأحاديث عن السلطة بفعل السلطة ولصالح السلطة، أو ضد السلطة بفعل المعارضة ولصالح المعارضة. ومن ثم فيستوي لدينا في هذه الحالة، أن تكون هذه الأحاديث قد حدَّث بها أبو هريرة، أو أن تكون مدسوسة عليه مصنوعة الإسناد إليه، ففي كلتا الحالتين سوف نجد «السلطة» كامنة خلف الروايات، إن بالتأييد وإن بالمعارضة. وفي كلتا الحالتين يثبت فعل «التاريخ» في كثير من الروايات التي وصلت الينا باعتبارها «نصوصاً» مطلقة.

على أن عملية التنصيص السياسي لم تقف عند حدود المنطقة السياسية المحض، أعني أنها لم تقتصر على الأحاديث ذات الطابع السياسي أو التاريخي الصريح، بل تجاوزت ذلك ـ بدافع الغرض السياسي ذاته، إلى منطقة التكاليف ذات الصلة بالعبادة. ولبيان ذلك نشير إلى حديث مشهور أخرجه البخاري ومسلم من طريق الزهري عن أبي هريرة مرفوعاً «لا تشد الرحال إلاَّ إلى ثلاث مساجد مسجدي هذا، ومسجد الحرام، ومسجد الأقصى»[٧٠]. وللحديث رواية أُخرى عند ابن ماجه بها زيادة خطيرة هي «وصلاة

---

(٧٠) انظر البخاري (كتاب فضل الصَّلاة ـ باب فضل الصَّلاة)، ومسلم (كتاب الحج، باب لا تشد الرحال) أبو داود (كتاب المناسك ـ باب إيتان المدينة)، وأحمد ٢/ ٢٣٤، ٢٣٨.

في بيت المقدس خير من ألف صلاة في سواه»[٧١]. ويرى البعض أن هذا الحديث براويتيه هو حديث سياسي محض، ظهر في عهد عبد الملك بن مروان، الذي أراد صرف الأنظار إلى بيت المقدس، لأن عبد الله بن الزبير، الذي سيطر على مكة، كان يدفع حجاج الشام إلى مبايعته، فأراد عبد الملك أن يمنع أهل الشام من الحج إلى مكة فقام ببناء قبة فوق صخرة المعراج في القدس، ثم دعا الناس إلى زيارتها بديلاً عن الحج أو تعويضاً عنه، الأمر الذي كان بحاجة إلى سند «شرعي» أي بحاجة إلى «نص» نبوي[٧٢]. ويستند هذا البعض في تكوين رؤيتهم إلى رواية أوردها اليعقوبي في تاريخه حيث يقول «ومنع عبد الملك أهل الشام من الحج، وذلك لأن ابن الزبير كان يأخذهم إذا حجوا بالبيعة، فلما رأى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج إلى مكة، فضج الناس وقالوا تمنعنا من حج بيت الله وهو فرض علينا، فقال لهم: هذا ابن شهاب الزهري يحدثكم أن رسول الله قال: ألا تشد الرحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي، ومسجد بيت المقدس، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام، وهذه الصخرة التي يروى أن رسول الله وضع قدمه عليها لما صعد إلى السماء تقوم لكم مقام الكعبة، فبنى على الصخرة قبة... وأخذ الناس بأن يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة»[٧٣].

ونحن نستبعد أن يكون عبد الملك بن مروان قد أنشأ قبة الصخرة في بيت المقدس بغرض تحويل الحج إليها، ونستبعد أن يكون قد منع أهل الشام من الحج إلى مكة إبان سيطرة ابن الزبير عليها، فمن الملاحظ أن هذه الرواية ـ على خطورتها ـ لم ترد إلاّ عند اليعقوبي وهو شيعي صريح واضح العداء لبني أُمية، وعند المؤرخ النصراني يوتيخيوس المعروف في الأوساط العربية بابن البطريق[٧٤]. أما سائر مؤرخي القرن الثالث الهجري ممن تناولوا الصراع بين عبد الملك وابن الزبير فلم يشيروا قط إلى أن عبد الملك أمر أو انتوى تحويل الحج عن مكة بسبب ظروف الحرب بينه وبين ابن الزبير. بل كان أهل الشام يحجون إلى مكة وهي تحت هيمنة هذا الأخير، فالطبري يروي في تاريخه من أحداث سنة ٦٨هـ أن أربعة ألوية قد اجتمعت معاً في عرفات وهي: لواء عبد الملك، وابن الزبير

---

(٧١) انظر ابن ماجه (كتاب الصلاة ـ باب ما جاء في فضل الصّلاة في المسجد الحرام)، وانظر ابن الفقيه الهمذاني ـ مختصر كتاب البلدان ص ٩٥.

(٧٢) انظر جولدتسيهر ـ دراسات محمدية ـ ج ٢ ـ ف ٢ ـ السابق ص ١٣٦.

(٧٣) اليعقوبي ـ التاريخ ـ ٢/٢٦١.

(٧٤) انظر ابن بطريق، يوتيخيوس، نشر شيخو ٢/٣٩. نقلاً عن ش. دوف جويتن ـ مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية ـ ترجمة الصديق بشير نصر. منشور بـ «من قضايا الفكر الإسلامي» السابق ـ ص ٣٤٩.

ونجدة الخارجي، وابن الحنفية(٧٥). وربما حدث المنع بسبب الحرب أثناء حصار الأمويين لابن الزبير كما يستفاد من رواية أبي داود عن ميمون بن مهران الذي قال «خرجت معتمراً عام حاصر أهل الشام ابن الزبير بمكة، وبعث معي رجال من قومي بهدى، فلما انتهينا أهل الشام منعونا أن ندخل الحرم(٧٦). وربما حدث المنع أيضاً من قبل ابن الزبير لحجاج الشام كما يذكر البلاذري في أنساب الأشراف(٧٧). واذا كان عدد من المؤرخين اللاحقين كابن تغري بردى في النجوم الزاهرة، وابن كثير في البداية والنهاية، قد ذكروا هذه المقولة، فقد كان ذلك ترديداً لرواية اليعقوبي. أما عبد الملك فقد كان يمتلك من الوعي السياسي وربما من الالتزام الإسلامي ما يمنعه من الإقدام على مثل هذه الخطوة، التي كان من شأنها أن تعرض مكانته «الدينية السياسية» للخطر. لا سيما في هذه الفترة حيث لم يكن جيل الصحابة قد انقرض بعد. ولذلك كله فنحن نرى في رواية اليعقوبي ضرباً من المبالغة المعتمدة بغرض الإساءة إلى بني أُمية.

ومع ذلك فلا مفر من التساؤل عن الزيادة التي وردت في رواية ابن ماجة والتي تقول على لسان النبي ﷺ «وصلاة في بيت المقدس، خير من ألف صلاة فيما سواه»، فهي تناقض على نحو حاسم روايات أُخرى تحظى بقدر وافر من الثبوت والإستفاضة وربما القدم، كرواية أبي هريرة في صحيح مسلم وموطأ مالك عن النبي ﷺ «صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة في غيره من المساجد إلا المسجد الحرام». ورواية ابن عباس عن المرأة التي إشتكت فقالت إنْ شفاني الله لأخرجن فلأصلين في بيت المقدس، فبرئت ثم تجهزت تريد الخروج فجاءت ميمونة زوج النبي تسلم عليها فأخبرتها بذلك فقالت إجلسي فكلي مما صنعت وصلي في مسجد رسول الله يقول «صلاة فيه أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلاّ مسجد الكعبة»(٧٨).

فمن أين جاءت هذه الزيادة التي ترفع شأن الصلاة في بيت المقدس عن الصلاة في المسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ؟ أليس يحق لنا أن نقرأها إلى جوار مثيلات لها كثيرة، وردت في تشريف بيت المقدس والصخرة في إطار من المبالغة وفي ظل ظروف تربط بينها وبين السلطة الأموية؟.

«لما كان في زمن عبد الملك، وجرى بينه وبين ابن الزبير من الفتنة ما جرى كان هو الذي بنى القبة على الصخرة، وعظَّم عبد الملك شأن الصخرة بما بناه عليها وجعل عليها

---

(٧٥) انظر تاريخ الطبري ـ أحداث سنة ٦٨ هـ.
(٧٦) سنن أبي داود ـ كتاب الحج ـ باب الإحصار.
(٧٧) البلاذري ـ أنساب الأشراف ـ ج ٥ ص ٣٦٠ نقلاً عن ش. دوف جويتن ـ السابق ـ ص ٣٤٩.
(٧٨) انظر صحيح مسلم (كتاب الحج ـ باب لا تشد الرحال).

من الكسوة في الشتاء والصيف، ليكثر قصد الناس للبيت المقدس فيشتغلوا بذلك عن قصد ابن الزبير، والناس على دين الملوك. وظهر من ذلك الوقت من تعظيم الصخرة ما لم يكن المسلمون يعرفونه. وصار بعض الناس ينقل الإسرائيليات في تعظيمها، حتى روى بعضهم عن كعب الأحبار عند عبد الملك بن مروان، أن الله قال للصخرة: أنت عرشي الأدنى»[79]. مرة أُخرى نجد أنفسنا أمام كعب الأحبار، يروي الروايات في رحاب السلطة الأموية.

يقول كعب: إن الله نظر إلى الأرض فقال: إني واطىء على بعضك، فاستبقت له الجبال وتضعضعت الصخرة، فشكر لها ذلك، فوضع عليها قدمه.

ويقول: إن العرض والحساب من بيت المقدس، وإن مقبور بيت المقدس لا يعذب.

ويقول: لا تقوم الساعة حتى يزور البيت الحرام بيت المقدس فينقادان جميعاً إلى الجنة وفيهما أهلوهما.

ويقول: إن في التوراة أنه يقول لصخرة بيت المقدس: أنت عرشي الأدنى، ومنك ارتفعت الى السماء، ومن تحتك بسطت الأرض، وكل ما يسيل من زروة الجبال من تحتك، من مات فيك فكأنما مات في السماء.

ويقول: قال الله عز وجل لبيت المقدس: أنت جنتي وقدسي وصفوتي عن بلادي، من سكنك فبرحمة مني، ومن خرج منك فبسخط مني عليه.

ونأتي الى أبي هريرة فنجد ذلك كله وقد روي مرفوعاً الى النبي ﷺ فهو بنقل عنه ﷺ أنه قال: «الأنهار كلها، والسحاب والبحار والرياح تحت صخرة بيت المقدس»[80].

وإذا كان كثير من نقاد الحديث قد فطنوا الى خرافات كعب الأحبار، وضعفوا مروياته من جهة الإسناد، فإن ذلك ـ كما سبق القول ـ جاء في وقت لاحق على تبلور النقد الإسنادي، وبعد إن كانت هذه الروايات قد فعلت فعلها واستنفذت الكثير من أغراضها السياسية في أوساط الناس طوال العصر الأموي حيث لم تكن الأسانيد قد توفرت بعد على مكانتها الرسمية التي وصلت إليها في أوساط «الفقه»، أما على المستوى «العامي» فقد ظلت الروايات تفعل فعلها ولا تزال بين الناس بغير حاجز ولا حجاب.

ومع ذلك فإن الأوساط الفقهية والحديثية ذاتها، لم تنج على نحو كامل من التسرب الإشعاعي الناجم عن مثل هذه الروايات، التي بالغت كثيراً في فضل الشام وأهل الشام حتى ضمنت الجنة لمن مات في بيت المقدس وما حولها. فالبخاري يروي حديث النبي ﷺ «لا تزال طائفة من أُمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم ولا من

---

(٧٩) انظر في رواية «أنت عرض الأدنى» النويري نهاية الأرب ج ١ ص ٣٣٢ وما بعدها.

(٨٠) انظر في هذه الروايات جميعاً. النويري ـ نهاية الأرب ـ ج ١. نفس الموضع السابق.

خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك» ثم يقول: هم بالشام. أما حديث أبي هريرة الذي يرويه مسلم مرفوعاً الى النبي حتى تقوم الساعة فتأويله عند أحمد ابن حنبل أيضاً أنهم أهل الشام ولكن هذا التأويل لم يعجب أهل المغرب، فقد أورد المراكشي في «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» عن سعد ابن وقاص أن رسول الله ﷺ قال: «لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة»(٨١) وينقلنا حرف «الميم» الزائد في رواية المراكشي المغربية من نطاق التأويل السياسي التاريخي الى مشارف ضرب من التنصيص «الجغرافي» الذي لا بد أن يكون سياسياً بالضرورة. فنحن هنا ـ مع لفظة المغرب ـ لسنا حيال نص واحد يختلف الناس في تأويله بين قائل بالشام وقائل بالمغرب العربي والأندلس، بل حيال نصين اثنين الأول يتكلم عن «الغرب» والثاني يشير الى «المغرب» وبينما لا نجد لهذا الأخير أثراً إلاً في المصدر المغربي، نجد أن النص الأول من مرويات أبي هريرة صاحب الصلات المعروفة بمعاوية والأمويين، وتلميذ كعب الأحبار الذي أكثر من الرواية في فضل الشام وفلسطين ـ كما مر بنا ـ إكثاراً مريباً حدا بالبعض إلى تفسيره فضلاً عن ممالأة الأمويين، بالرغبة في الكيد للإسلام ورفع شأن اليهودية(٨٢). ورواية أبي هريرة بل إكثاره في الرواية عن كعب ثابتة معروفة، ولذلك فإن معظم الإسرائيليات التوراتية وغير التوراتية التي تسربت إلى كتب الأحاديث بما في ذلك الصحيحان هي من مرويات تلاميذ كعب وعلى رأسهم أبو هريرة، الذي يصفه كعب ـ كما يروي الذهبي في طبقات الحفاظ ـ بقوله «ما رأيت أحداً لم يقرأ التوارة أعلم بما فيها من أبي هريرة».

وقد رأينا مثال ذلك عند البخاري في تأويله للطائفة التي «لا تزال ظاهرة على الحق» بأنهم الشام. وسوف نرى أمثلة أُخرى له عند البخاري لدى تناولنا لباب الفتن من صحيحه. حيث كان البخاري يسد الباب أمام مرويات كعب إذا وردت باسمه، ولكنه كان يقبلها إذا وردت من خلال أبي هريرة أو العبادلة الثلاثة، ونكتفي الآن بمثال واحد، فقد أخرج البخاري في صحيحه عن أبي هريرة مرفوعاً «أن الله خلق آدم على صورته» ومن مروياته أن طوله، أي آدم، ستون ذراعاً. ونحن نقرأ في الإصحاح الأول من العهد القديم (التوارة) النص التالي «وخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه»(٨٣). وقد

---

(٨١) المراكشي ـ المعجب في تلخيص أخبار المغرب ـ ص ١٥.

(٨٢) انظر الطبري ـ التاريخ ـ ج ٣ حيث يروى أنه لما افتتحت إيليا وأضها على يدي عمر في ربيع الآخر سنة ١٦ هـ ودخل عمر بيت المقدس، دعا كعب الأحبار وقال له: أين ترى أن نجعل المصلى؟ فقال كعب الأحبار: إلى الصخرة. فقال له عمر ضاهيت والله اليهودية يا كعب. وفي رواية: يا ابن اليهودية خالطتك يهودية.

(٨٣) العهد القديم ـ الإصحاح الأول/ ومثال ذلك عند البخاري أيضاً في حديث عبد الله بن عمرو عن صفة النبي في اتوراة. وقد سبقت الإشارة إليه وانظر في تأويل هذا الحديث ابن قتيبة تأويل مختلف =

كان البخاري يعلم، كما نعلم نحن الآن أن أبا هريرة لم يطلع على التوراة قراءة، لأنه لم يكن يعرف القراءة بالعربية ذاتها، فقد روى البخاري نفسه عن أبي هريرة قوله، «كان أهل الكتاب يقرأون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام». ووفقاً لعلاقة أبي هريرة المعروفة بكعب، وتقريظ هذا الأخير له بأنه كان يعلم التوراة، فإننا نقترب من حد الجزم بأن أبا هريرة في هذا الحديث ناقل عن كعب الأحبار. وهو ما يضعنا مرة أُخرى أمام إشكالية السند من حيث عدم كفايته لقبول الحديث، وما يتفرغ عن ذلك من إشكالية التعديل المطلق للصحابى، التي نستطيع القول بأنها لم تكن محل إجماع لدى علماء الحديث والفقه الأقدمين(٨٤). ولمزيد من التأكيد ننظر في النص التالي الذي رواه البزار عن أبي هريرة مرفوعاً إلى النبي ﷺ «إن الشمس والقمر ثوران من النار يوم القيامة» قال الحسن: ما ذنبهما؟ فقال: أُحدثك عن رسول الله وتقول ما ذنبهما؟. وإذا كانت العبارة الأخيرة حاسمة في رفع الحديث إلى النبي ﷺ، فإننا نقرأ الحديث نفسه عن أبي يعلى موقوفاً على كعب الأحبار «يجاء بالشمس والقمر يوم القيامة، كأنهما ثوران عقيران فيقذفان في النار يراهما من عبدهما»(٨٥). ثم ننظر في نص عجيب آخر رواه الحاكم في مستدركه كما رواه الطبراني، (ورجاله رجال الصحيح) عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: إن الله أذن لي أن أُحدث عن ديك رجلاه في الأرض وعنقه مثبتة تحت العرش وهو يقول سبحانك ما أعظم شأنك، فيرد عليه ما يعلم ذلك من حلف بي كاذباً». وقد أورد النويري في نهاية الإرب هذا الكلام العجيب عن كعب الأحبار في قوله «إن لله ديكاً عنقه تحت العرش وبراثنه في أسفل الأرض فإذا صاح صاحت الديكة» فيقول: «سبحانك القدوس الملك

= الحديث. مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ـ ص ٢١٩: ٢٢١.

(٨٤) قال يزيد بن هارون «سمعت شعبة يقول: أبو هريرة كان يدلس. أي يروي ما سمعه من كعب وما سمعه من رسول الله ﷺ ولا يميز هذا من هذا. ذكره ابن عساكر. يعلق ابن كثير على هذا بقوله «وكان شعبة يشير بهذا إلى حديثه «من أصبح جُنباً فلا صيام له» فإنه لما حقق عليه قال: أخبرينه مخبر ولم أسمعه من رسول الله ﷺ. وقال شريك عن مغيرة عن إبراهيم: كان أصحابنا يدعون من حديث أبي هريرة. وروى الأعمش عن إبراهيم قال: ما كانوا يأخذون بكل حديث أبي هريرة، إلاّ ما كان من حديث صفة جنة أو نار أو حث على عمل صالح، أو نهي عن شر جاء به القرآن. انظر البداية والنهاية ـ ج ٨ ـ ص ١١٨. وانظر ابن الأثير ـ المثل السائر ـ ص ٨١ حيث يقول: أما رواية أبي هريرة فشك فيها قوم لكثرتها. ومن المشهور عن أبي حنيفة أنه كان يرد روايات أبي هريرة وقد سأله أبو يوسف ما تقول في رواية أبي بكر وعمر؟ قال ناهيك بهما. فقلت وعلي وعثمان؟ قال: كذلك. فلما رآني أعد الصحابة قال: والصحابة كلهم عدول إلاّ رجالاً وعد منهم أبا هريرة وأنس بن مالك. انظر مختصر كتاب المؤمل لأبي شامه ص ٣١ وما بعدها.

(٨٥) انظر الدميري ـ حياة الحيوان ـ ص ٢٢٢.

الرحمن لا إله غيره»[٨٦]. وقد أورد ابن كثير في تفسيره حديث أبي هريرة عن يأجوج ومأجوج «إن يأجوج ومأجوج ليحفرون السد كل يوم، حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس، قال الذين عليهم ارجعوا فستخصرونه غدا فيعودون...» رواه أحمد، ثم يعقب ابن كثير بقوله: «لعل أبا هريرة تلقاه من كعب فإنه كان كثيراً ما يجالسه ويحدثه»[٨٧].

فإذا انتقلنا إلى صحيح مسلم، وجدنا أبا هريرة يقول «أخذ رسول الله ﷺ بيدي فقال: خلق الله ﷺ التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الإثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء، وبث فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم عليه السلام يوم الجمعة بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق من آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل. «وقد رواه أحمد والنسائي أيضاً. أما البخاري فقد رد هذا الحديث وصرح بأن أبا هريرة تلقاه عن كعب، وكذلك فعل ابن كثير ملاحظاً أنه مخالف لنص القرآن في أنه خلق السمٰوات والأرض في ستة أيام.

التنصيص السياسي والعصر العباسي

ـ ٤ ـ

العصر العباسي هو عصر التدوين.

وهي عبارة تعني الكثير بالنسبة لموضوعنا في هذا الفصل، الذي يناقش التنصيص السياسي، باعتباره أخطر وجوه الجدل بين النص والتاريخ في الإسلام. ففي هذا العصر انتقل السني إلى مرحلة جديدة، فقد تمَّ تدوين الأحاديث، وتصنيف المسانيد ثم الصحاح، ترجمة لعملية الطلب الواسعة النطاق على الرواية، مما أدى إلى نشوء علم الحديث وتطوره كفن مستقل يطلب لذاته، وينصب بالدرجة الأُولى على الأسانيد والرجال. وفي غضون ذلك تبلور مصطلح «السنة» باعتبارها مصدراً منفصلاً ومستقلاً من مصادر التشريع في الإسلام، ينصرف إلى مجموع الرويات والأخبار التي تم جمعها وتدوينها بمعرفة أهل الحديث وفقاً لمقاييس النقد التقليدية، التي كان من الضروري أن تعكس إمكانات الطور العقلي، ومعطيات الظرف السياسي، فضلاً عن طبيعة التكوين الفكري والنزوعي الضيق لأهل الحديث.

ونحن نزعم أن عملية تدوين الأحاديث الآحادية، وما ارتبط بها من تبلور مصطلح

---

(٨٦) النويري ـ نهاية الإرب ـ السابق ـ ج ١٠ ص ٢٢٠.

(٨٧) ابن كثير ـ تفسير القرآن العظيم ـ سورة الكهف.

«السنة» كمصدر مرجعي، تمثل نقطة تحول بالغة الخطر في تاريخ الإسلام والمسلمين. وذلك أن هذه العملية وما ارتبط بها، كانت واحدة من أهم القواعد التي انبنت عليها المنظومة السلفية الشاملة، التي تم تدوينها على يد أهل الحديث في العصر العباسي، والتي ظلت تقدم نفسها منذ البدء ولا تزال، بإعتبارها الممثل الرسمي الوحيد للإسلام، والتي يقرأ العالم اليوم الإسلام من خلالها فيصيبه التردد.

وإذا كنا لاحظنا في الفصل الأول من هذا القسم، أن هذه المنظومة السلفية لم تكن «نصية» بالقدر الكافي، بالنظر إلى ضآلة الدور الذي لعبه النص الخالص (الوحي المطلق) في تكوينها نسبة إلى دور المصادر اللانصية الأُخرى كالإجماع وقول الصحابى وعمل أهل المدينة وغيرها من المرجعيات التاريخية التي جمعناها تحت عنوان واحد هو مرجعية الماضي أو السلف، فإننا نعود في هذا الفصل الثالث إلى تأكيد هذه الحقيقة من ناحية أُخرى، وهي أن «لا نصية» المنظومة السلفية تعني، فضلاً عما سبق، أن ما يعتبر «نصاً» بمقاييس علم الحديث التقليدي لا يُعد كذلك بمقاييس المنهج النقدي التاريخي الشامل، الذي نزعم أن علم الحديث التقليدي لم يتوفر عليه. وذلك أن هذا العلم ـ ورغم كل الجهود التي بذلت فيه ـ لم يقدم لنا في النهاية نصوصاً «قطعية في ثبوتها» وإذا كان ذلك مفهوماً على المستوى الإنساني بحكم القدرة البشرية المحدودة، التي كانت تتعامل مع فجوة زمنية واسعة تفصل بين عصر النص وعصر التدوين، ومع كم هائل من الرواة والمحدثين، عبر مساحة جغرافية شاسعة، وميول نفسية متباينة، وفوق ذلك، في ظل ظروف سياسية لم ينقطع منها نزيف الدم، إذا كان عجز علم الحديث عن الوصول إلى «قطعية الثبوت» محتماً ومفهوماً في ظل هذا السياق، فلا مفر من الوقوف أمام التساؤل التالي: هل يمكن أن يكون «المصدر المرجعي» غير قطعي في ثبوته؟ هل يمكن تصور أن يلزمنا الله بالأحكام والشرائع من غير طريق قطعي واضح وجلي بالنسبة للكواف؟.

إن الجواب الضروري عن هذا التساؤل وهو «النفي»، هو دليلنا على أن أخبار الآحاد التي تم جمعها وتدوينها في العصر العباسي، لا يمكن أن ينصرف إليها في مجموعها مصطلح السنة كمصدر مرجعي ملزم تثبت به الشريعة وتجب به التكاليف. إذ لو كانت مصدراً لكان من اللازم أن تصل إلينا بطريق قطعي كما وصل القرآن وكما وصلت السنة العملية والمتواترة للنبي ﷺ.

هذا ممن جهة الإجمال،

أما من جهة التفصيل، فنحن نزعم أن المنهج التقليدي لعلم الحديث بطابعة الكمي وأدواته الإسنادية قد سمح للكثير من الأقاويل والأفعال التي لم تصدر يقيناً عن النبي ﷺ أن تدخل في نطاق «السنة» التي صارت مصطلحاً مرادفاً للأحاديث المجموعة في الكتب.

وتكمن المشكلة في أن هذه الأقاويل والأفعال إكتسبت بدخلولها في هذا النطاق وتدوينها في تلك الكتب، حصانة مكافئة لحصانة المصطلح، مصطلح السنة. بحيث أضحى من الخطر تناولها على وجه النقد أو التقييم، مهما كان مبلغ تناقضها مع الحقائق الثابتة بالحس، أو مطلق العقل، أو شواهد التاريخ، أو(في كثير من الأحيان) بصريح النص القرآني ذاته. ومع الرسوخ الهائل لمسلكية «الاتباع» في العقل المسلم، بدعوى إغلاق باب الإجتهاد، وخطر الإستدراك على كتب بعينها من كتب الحديث، صار الحل الوحيد المقبول حيال هذه الروايات هو «تأويلها» على اعتبار صحتها، أي البحث عن مفاهيم احتمالية يمكن أن تكون كامنة خلف معناها الظاهر. وقد رأينا في الفقرتين السابقتين أمثلة واضحة فجة لتلك الروايات، ورأينا كيف راح «العلماء» يتناولونها في ضرب ظاهر من التكلف، الأمر الذي كان يؤدي بهم إلى الوقوع في تناقضات أشد مع حقائق الحس أو ثوابت التاريخ أو تكاليف الكتاب. ومع ذلك فقد قبلوا الوقوع في ذلك كله، هروباً من الحل الوحيد الصحيح وهو رد الحديث عن متنه، لا سيما وأنه من أخبار الآحاد، التي لم يزعم أحد أنها قطعية في ثبوتها بذاتها. ونضيف الآن مثالاً على ذلك ما رواه مسلم في صحيحه على النحو التالي:

«أن سالماً مولى أبي حذيفة كان مع أبي حذيفة وأهله في بيتهم، فأتت (إمرأة أبي حذيفة) النبي ﷺ فقالت إن سالماً قد بلغ ما يبلغ الرجال وعقل ما عقلوا، وأنه يدخل علينا، وإنى أظن أن في نفس أبي حذيفة من ذلك شيئاً. فقال لها النبي ﷺ أرضعيه تحرمي عليه ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة». وفي رواية «قالت وكيف أرضعه وهو رجل كبير؟ فتبسم رسول الله ﷺ وقال قد علمت أنه رجل كبير. فرجعت فقالت إني قد أرضعته فذهب الذي في نفس أبي حذيفة»[٨٨].

والملاحظة الأُولى على هذا النص الغريب، هي أنه وارد في صحيح مسلم، فرجاله رجال الصحيح، وابن قتيبة يقول «إن الحديث صحيح»[٨٩]، فهو إذن بمقاييس الإسناد التقليدية، يقع في أعلى مراتب القبول.

أما الملاحظة الثانية فهي أن مسلماً يجعل الحديث ضمن «كتاب الرضاع» وفي باب «إرضاع الكبير» مما يعني أننا حيال حكم فقهي يمكن إستنباطه من الحديث، وهو جواز أن يرضع الرجل الكبير ثدي إمرأة فتحرم عليه. ولا شك أن هذا الكلام مخالف لشرع الله تعالى كما جاء في القرآن الذي يحرم مجرد النظر إلى جسد المرأة الأجنبية سداً للذريعة

(٨٨) صحيح مسلم ـ باب إرضاع الكبير ـ كتاب الرضاع ـ.

(٨٩) ابن قتيبة ـ تأويل مختلف الحديث ـ تصيح وضبط محمد زهري النجار ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ص ٣٠٦.

المؤدية إلى الزنا، وهذا مفهوم متواتر في الإسلام وثابت بالدليل الإستقرائي الكلي بغير خلاف. كما أنه مناقض لنصوص صريحة عند النبي ﷺ كقوله «لا رضاع بعد فصال» وكقوله لعائشة «أنظرن ما إخوانكن من الرضاعة فإنما الرضاعة من المجاعة» يريد ما رضعه الصبي من الجوع[٩٠]. ومن الغريب أن هذا الحديث الأخير مخرج في صحيح مسلم نفسه بعد حديث سالم مباشرة، فهو يروى عن مسروق قالت عائشة «دخل رسول الله ﷺ وعندي رجل قاعد فإشتد ذلك عليه ورأيت الغضب في وجهه، قالت فقلت يا رسول الله إنه أخي في الرضاعة فقال: «أنظرن إخواتكن من الرضاعة، فإنما الرضاعة من المجاعة»[٩١]. وتلك حقيقة لا يجادل فيها الفقه الإسلامي الراهن، بما في ذلك الشق الأكثر سلفية، والذي يذهي إلى تكفير نزار قباني بمثل قوله في إحدى قصائده:

قالت معربدة بثغر باسم
يا شاعري
لم ألقَ في العشرين من لم يفطم.

ومع ذلك كله، وبدلاً من القول بأنه يستحيل في حق النبي ﷺ أن ينطق بما يخالف القرآن ويناقض مكارم الأخلاق، نجد من ينبري للدفاع عن الحديث قاطعاً «بصحته» لمجرد وروده بإسناد «مقبول» لدى أهل الحديث، وكأن الدفاع عن قضية «الإسناد الصحيح يعني الحديث الصحيح»، أولى من الدفاع عن سمعة النبي ﷺ، وحقائق الإسلام وقيم الأخلاق. يقول ابن قتيبة بعد أن أورد الحديث ومواطن الاعتراض عليه: «ونحن نقول: إن الحديث صحيح». ثم يشرع في التأويل مضيفاً «وقد قالت أُم سلمة وغيرها من أزواج النبي ﷺ إنه كان «لسالم» خاصة. غير أنهن لم يبين من أي وجه جعل رسول الله ﷺ هذا «لسالم»»[٩٢].

ونحن نتوقع أن يكون القارىء قد تعجب معنا من هذا الكلام. إذ ما الذي يدعو إلى إستثناء «سالم» من حكم التحريم؟ لا سيما وأن القضية من مطلق الأخلاق، التي يستوي البشر حيالها في دواعي الزجر وموجبات الأفعال، وليست من قبيل الحقوق المكتسبة التي يمكن التنازل عنها كما في الأموال والأغراض. وقد حاول ابن قتيبة أن يفسر هذا الإستثناء فأشار إلى «تقدم سالم في الإسلام وإلى لطف محله من رسول الله ﷺ وإلى أنه كان بدرياً، وكان خيراً فاضلاً آخى النبي ﷺ بينه وبين أبي بكر»[٩٣]. وهو كلام لا يقدم ولا يؤخر في

---

(٩٠) المرجع السابق ـ ص ٣٠٥.
(٩١) صحيح مسلم ـ باب الرضاع ـ حكم رضاعة الكبير ـ رقم ٢٩. وانظر ابن قتيبة السابق ص ٣٠٦.
(٩٢) المرجع السابق ـ نفس الموضع.
(٩٣) المرجع السابق ـ ص ٣٠٦، ٣٠٧.

المسألة، لأن فضله وخيره ولطف محله من النبي ﷺ أدعى إلى النأي به عن مواطن المعصية ومواضع الشبهة التي لا تؤمن عواقبها، كما أن النبي ﷺ لم يرخص بمثل ذلك لأبي بكر أو عمر أو علي أو غيرهم ممن يثبت فضله وخيره ولطف محله. وإذ استشعر ابن قتيبة تهافت هذا التفسير، انتقل إلى «إحتمال» آخر وهو أن يكون سالم «من التابعين غير أولى الإربة في النساء». يقول «ولعله كان كذلك، لأنه لم يعقب (يعني أنه لم ينجب أولاداً) ولكن ذلك يعني أيضاً أنه تزوج. إذ لا معنى للحديث عن العقب من غير زواج.

على أن الملاحظة الأكثر أهمية على احتمالات ابن قتيبة التأويلية، هي أن «النص» كما نقل إلينا وإلى أجيال المسلمين عبر صحيح مسلم، ليس فيه ما يدل على سبب التخصيص، وهو ما صرح به ابن قتيبة نفسه وهو ينقل عن أم سلمة وغيرها من أزواج النبي ﷺ تخصيص سالم بحكم الإباحة، فهن «لم يبين من أي وجه جعل رسول الله هذا لسالم». وإذن، فإذا كان ابن قتيبة يرى أن حل المشكل هو القول بالتخصيص، فإن هذا القول لا دليل عليه من منطوق النص ولا مفهومه. ومن ثم فإن من المفهوم تماماً أن يأتي من يتعامل مع النص من منطلق دلالته العامة، أو يأتي ـ وهذا هو الأخطر ـ من يفسر النص تفسيراً إباحياً يأباه الإسلام العظيم بأخلاقه العليا وقيمة النبيلة، التي يمكن لمثل هذه الروايات أن تحجبها عن الأنظار. ويضعنا هذا الضرب من التأويل، مرة أخرى، أمام الحقيقة التي نبهنا إليها مراراً فيما يتعلق بالكيفية التي نقلت بها النصوص السنية، وذلك أن حاجة النص إلى تأويل تعني ضرورة عدم كفايته في ذاته للدلالة على المعنى المراد منه بما يتفق مع الصحيح الثابت نصاً وعقلاً، ويعني ذلك أن النص بحاجة إلى إضافات من خارجه ليفهم، أي أنه نقل إلينا ناقصاً غير كامل، أو نقل إلينا مبتوراً من سياقة الإجمالي التفصيلي الذي ورد فيه، أو سقطت منه جملة أو لفظة أو إشارة، أو أضيف إليه شيء من ذلك، مع التناقل الطويل المدة من فم إلى فم خلال فترة الشفاهة، أو بالتصحيف خلال مدة الكتابة.

ومكمن الخطورة في مثل هذا الضرب من التأويل هو أنه لا حد له. إذ ما الضابط الذي يمكن أن يضبط الاحتمالات؟ ومن الهيئة التي سترجح واحداً منها على الآخر؟ وإلى أن يحدث ذلك من الذي يمنع العقل الإنساني ـ الذي نريد أن ندعوه إلى الإسلام النقي الصحيح ـ من التشكك في نصاعة هذا الدين، وبراءته مما يناقض الحق والخير والأخلاق.

وإستطراداً مع هذا السياق نعرض لمثال آخر، أورده البخاري في صحيحه، أي أنه بمقاييس الإسناد حديث صحيح مقبول لا سبيل إلى رده من جهة المتن، وخصوصاً إذا كان وارداً عند البخاري أو مسلم، يقول أنس «إن رسول الله ﷺ كان يدخل على أم حرام بنت ملحان فتطعمه، وكانت تحت عبادة بن الصامت، فدخل عليها يوماً فأطعمته ثم جلست تفلي رأسه فنام ثم استيقظ. . . .» وكنا قد تناولنا هذا الحديث في الفقرة السابقة سياسياً من

جهة كونه ـ في مصادفة نادرة ـ يجمع الفضل والمغفرة لمعاوية وابنه يزيد معا باعتبار أن الأول هو أول من غزا البحر من المسلمين، وأن الثاني هو أول من غزا مدينة قيصر أما الآن فنحن نتناول الحديث من ناحية أُخرى، هي تناقضه مع المعروف الثابت من مبادىء الإسلام وأفعال النبي ﷺ، وكيف أن هذا التناقض لم يمنع البخاري من إيراد الحديث، كما لم يمنع الشراح من إثباته بعد ذلك هيبة من اسم البخاري، وذهابهم في تأويله مذاهب تعسفية لا يقبلها الدين فضلاً عن العقل الصحيح.

والمشكلة هنا ـ كما هو واضح ـ هي أن الحديث ينسب إلى النبي ﷺ ما لا يمكن تصور حدوثه منه. إذ لا يتصور مسلم أن يضع النبي ﷺ رأسه بين يدي إمرأة لا تحل له، لتعبث به حتى ينام «قريباً منها» فقد ورد في إحدى روايات الحديث في باب الجهاد من طريق الليث عن يحيى بن سعيد: «فنام قريباً مني». ومن العجيب اللافت للنظر أن فعل النوم «قريباً منها لم يلفت نظر ابن حجر وهو يشرح الحديث بل لفت نظره أنه «لم يقع في روايتي البخاري ولا في رواية مالك بيان «وقت النوم المذكور»[٩٤].

والسؤال الآن هو كيف تأول الشراح السلفيون هذا الحديث هروباً من القول برده لمخالفة الدين، لا سيما وأنه مروى في البخاري ومسلم وعند مالك وأبي داود؟.

ولنبدأ بابن حجر باعتباره أكبر شراح البخاري. ويبدو أن ابن حجر لم ير في الحديث إشكالاً من أي نوع. إذ راح يعدد الفوائد المستنبطة من الحديث بقوله «وفيه جواز قائلة الضيف في غير بيته بشرط كالإذن أو أمن الفتنة، (وهذا مفهوم لا إعتراض عليه)، وجواز خدمة المرأة الأجنبية للضيف بإطعامه والتمهيد له ونحو ذلك، (وهذا غامض يحتاج إلى تفصيل ليس هنا محله)، وفيه خدمة المرأة الضيف بتفلية رأسه». (وهذا هو العجب العجاب الذي لا يمكن قبوله في الإسلام لمخالفته صريح القرآن والمتواتر المعنوي من السنة)، ثم يختتم ابن حجر كلامه بقوله «وقد أشكل هذا على جماعة». يعني أنه لم يشكل عليه[٩٥].

أما ابن عبد البر، فقد أشكل الحديث عليه، ولأنه مروى في البخاري، فقد راح يلتمس له التأويل بقوله «أظن أن أُم حرام أرضعت رسول الله ﷺ أو أختها أُم سليم فصارت كل منهما أُمه أو خالته من الرضاعة، فلذلك كان ينام عندها وتنال منه ما يجوز للمحرم أن ينال من محارمه»[٩٦]. وهذا تأويل متهافت لأن «أمهات النبي ﷺ من النسب واللاتي

---

(٩٤) ابن حجر ـ فتح الباري ـ مجلد ١١ ـ كتاب الإستئذان ـ الحديث ٦٢٨١، ٦٢٨٢ ص ٧٣.
(٩٥) المرجع السابق ـ مجلد ١١ ـ كتاب الإستئذان ـ ص ٧٨.
(٩٦) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

أرضعنه معلومات ليس فيهن أحد من الأنصار البتة» كما لاحظ الدمياطي بحق [٩٧]. كما أنه من المعلوم ـ فقهاً ـ أن حرمة الرضاعة ليست متساوية تمام التسوية مع حرمة النسب فيما تبيحه تلك الأخيرة من الاختلاط والملامسة، بل إن الخلوة فيها ليست مستحبة كما يفهم من حديث عائشة الوارد عند مسلم.

وقد استشعر ابن عبد البر شيئاً من تهافت هذا التأويل، فراح يطرح تأويلاً آخر، ولكنه جاء أشد تهافتاً من سابقه. يقول «إنما إستجاز رسول الله ﷺ أن تفلي أُم حرام رأسه لأنها كانت منه ذات محرم، من قبل خالاته، لأن عبد المطلب جده كان من بني النجار»[٩٨]. يعني بذلك أن أُم حرام كانت خالة لعبد المطلب جد النبي ﷺ. ومن الواضح أن هذا التأويل الساذج لا يستحق التعليق، لأن هذه الخؤولة المجازية لا تثبت محرمية بإتفاق. فأُم عبد المطلب هي سلمى بنت عمرو بن زيد بن لُبيد بن خراس بن عامر بن غنم بن عدى بن النجار، وأُم حرام هي بنت ملحان بن خالد بن زيد بن حرام بن جندب بن عامر.

وذهب ابن الجوزي إلى احتمال أن تكون أُم سليم (أُخت أُم حرام) هي أُخت لآمنة بنت وهب من الرضاعة. وهو افتراض ظني، لا دليل عليه من النص ولا من خارجه.

وأما ابن العربي فقد لجأ إلى الاحتمال التأويلي الشهير، وهو افتراض أن الواقعة حدثت قبل الحجاب، وكأن القضية المعروضة هي قضية النظر أو الخلوة، وليست قضية الملامسة الجسدية وتفلية الرأس. ومع ذلك فابن حجر يقطع بأن ذلك كان بعد حجة الوداع، أي بعد «الحجاب جزماً» على حد تعبيره[٩٩].

ويجتهد الدمياطي فيقول «إنه ليس في الحديث ما يدل على الخلوة بأم حرام، ولعل ذلك كان مع ولد أو خادم أو زوج أو تابع». ويكفينا ابن حجر مؤنة الرد على هذا التأويل عندما يعقب عليه بقوله «وهو إحتمال قوي، لكنه لا يدفع الإشكال من أصله لبقاء الملامسة في تفلية الرأس، وكذا النوم في الحجر وأحسن الأجوبة دعوى الخصوصية ولا يردها كونها لا تثبت إلا بدليل، لأن الدليل على ذلك واضح»[١٠٠].

وهكذا نصل مع ابن حجر ـ الذي يبدو أنه بدأ يستشعر إشكالية الحديث ـ إلى الوجه الأخير من أوجه التأويل، وهو القول بأن ذلك خاص بالنبي ﷺ باعتباره «معصوماً يملك إربه عن زوجته فكيف عن غيرها»[١٠١] على حد تعبير ابن وهب الذي أورده ابن حجر.

---

(٩٧) المرجع السابق ـ نفس الموضع.
(٩٨) المرجع السابق ـ نفس الموضع.
(٩٩) المرجع السابق ـ نفس الموضع.
(١٠٠) المرجع السابق ـ مجلد ١١ ـ ص ٧٩.
(١٠١) المرجع السابق ـ مجلد ١١ ـ ص ٧٨.

وقد اعترض القاضي عياض ـ بحق ـ على دعوى الخصوصية تلك قائلاً «إن الخصائص لا تثبت بالإحتمال، وثبوت العصمة مسلم، لكن الأصل عدم الخصوصية وجواز الإقتداء به في أفعاله حتى يقوم على الخصوصية دليل»(١٠٢).

وقد أردنا بإيراد هذا الكم الوافر من التأويلات، أن نقف بالقارىء على مدى العنت ومبلغ التكلف الذي يواجهه الشراح، بحثاً عن مخرج لحديث مشكل لا حل له، وما ذلك إلا إنصياعاً لفريضة شائهة في العقل السلفي تقول بأن الأحاديث الواردة في صحيحي البخاري ومسلم هي نصوص مقطوع بثبوتها. يقول النووي في التقريب «ذكر الشيخ (يعني ابن الصلاح) أن ما روياه أو أحدهما فهو مقطوع بصحته، والعلم القطعي حاصل فيه»(١٠٣). وقد زعم إمام الحرمين الجويني إجماع علماء المسلمين على ذلك، وقال «لو حلف إنسان بطلاق إمرأته: أن ما في الصحيحين مما حكما بصحته، من قول النبي ﷺ لما ألزمته الطلاق»(١٠٤). ويذكر السيوطي أن قول ابن الصلاح هذا، هو قول «أهل الحديث قاطبة، ومذهب السلف عامة، وأكثر أهل الكلام من الأشعرية، وجماعة من الشافعية كأبي إسحاق، وأبي حامد الإسفراييني، والقاضي أبي الطيب، وأبي إسحاق الشيرازي، ومن الحنفية كالسرخس، ومن المالكية كالقاضي عبد الوهاب، ومن الحنابلة كأبي يعلى وأبي الخطاب وابن الزعفراني»(١٠٥). أما ابن طاهر المقدس فهو يلحق بأحاديث الشيخين ما كان على شرطهما وإن لم يخرجاه(١٠٦).

ويذهب ابن حجر نفس المذهب، فهو يقول في شرح النخبة «الخبر المتحف بالقرائن يفيد العلم خلافاً لمن أبى ذلك.. ومن ذلك ما أخرجه الشيخان في صحيحيهما مما لم يلغ التواتر، فإنه أحتف به قرائن منها: جلالتهما في هذا الشأن، وتقدمهما في تمييز الصحيح على غيرهما، وتلقي العلماء لكتابيهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أحرى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر»(١٠٧).

وإلى ذلك يذهب ابن كثير فيقول «وأنا مع ابن الصلاح فيما عول عليه وأرشد إليه»

---

(١٠٢) المرجع السابق ـ نفس الموضع.
(١٠٣) السيوطي ـ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ط ٢ ـ ١٩٧٩ م ـ المجلد الأول ـ ص ١٣١.
(١٠٤) المرجع السابق ـ المجلد الأول ـ ص ١٣١، ١٣٢.
(١٠٥) المرجع السابق ـ المجلد الأول ـ ص ١٣٢، ١٣٣.
(١٠٦) المرجع السابق ـ المجلد الأول ـ ص ١٣٣.
(١٠٧) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

وكذلك السيوطي الذي يعقب على رأي ابن كثير بقوله «وهو الذي إختاره ولا اعتقد سواه»[(١٠٨)].

إذن فهو مذهب سائد في العقل السلفي المسلم. ومقتضاه أن أخبار الآحاد تفيد حصول العلم القطعي بثبوتها، بشرط واحد هو أن تكون واردة في البخاري أو مسلم. وهو مذهب فاسد لمناقضته الصريحة للاستقراء الحسي، ومبادىء العقل الكلية، فخبر الآحاد مطلقاً لا يفيد أكثر من الظن كما يدل على ذلك الإستقراء الحسي المتواتر، وهو ما فطن إليه كثير من العلماء الإسلاميين كأبي حنيفة وغيره بل هو ـ كما يقول النووى ـ مذهب المحققين والأكثرين حين قالوا «يفيد الظن ما لم يتواتر»[(١٠٩)].

على أن من اللازم هنا ألا نغتر بقول النووي مع المحققين والأكثرين، بأن أخبار الآحاد لا تفيد أكثر من الظن، لأنه يرى مع هؤلاء، أن أخبار الآحاد الواردة في الصحيحين وإن كانت ظنية، إلا أنها بسبب تلقي الأمة بالقبول «تفيد وجوب العمل بما فيهما، من غير توقف على النظر فيه». وهو ما يعني الوصول إلى نفس النتيجة الأُولى التي رتبها ابن الصلاح وهي عدم النظر فيما ورد بالصحيحين من الأحاديث، أي عدم التعرض لها بالنقد أو التقييم، بل قبولها والتسليم بها بغير فحص ولا تعقيب إذن فالجميع يرى وجوب العمل بما في الصحيحين، سواء أولئك الذين يرون أن أخبار الآحاد تفيد القطع في حصول العلم بثبوتها، أو أولئك الذين يرون أنها لا تفيد أكثر من الظن. وهذا المذهب الأخير هو بدوره مذهب فاسد، إذ كيف يتم إيجاب العمل بما لم يثبت على نحو قطعي والله تعالى يقول: **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾** ويقول **﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾** ويقول **﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾**. ويقول **﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾** بما يعني إستحالة التكليف من خلال مصدر لا تتوفر الإحاطة به على وجه القطع.

هذا من ناحية، ومن ناحية أُرى، فقد ثبت بما لا يدع مجالا للشك، إن بالبخاري ومسلم أحاديث لا يمكن التسليم بصحة صدورها عن النبي ﷺ إلاَّ مع التضحية بسمعة هذا الدين. وقد أشرنا قبل قليل إلى مثالين واضحين من هذه الأحاديث. ولنا أن نلاحظ الآن أن هذين الحديثين وغيرهما مما سيرد ذكره، لم ترد ضمن إنتقادات العلماء السلفيين كالدارقطني على البخاري، والعراقي على مسلم، فقد كان النقد السلفي في غالبه الأغلب منصباً على الجانب الإسنادي ولم يكن ينظر في المتن إلاَّ في القليل النادر، وفقط في مواجهة الكتب الأُخرى دون البخاري ومسلم. نعم تكلم بعض الأقدمين منتقداً للبخاري

(١٠٨) المرجع السابق ـ المجلد الأول ـ ص ١٣٤.

(١٠٩) المرجع السابق ـ المجلد الأول ـ ص ١٣٢.

ومسلم، ولكن ذلك كان: على إستحياء وكان نادراً. وكان متعلقاً بالإسناد، وكان سبباً في نهوض الشراح إلى دفع هذا النقد بكثير من التكلف والحيل، بحيث صدر الإعلان في النهاية بأنه لا محل بعد الآن لنقد قادح في الكتابين ولا سيما البخاري، يقول السيوطي «إستثنى ابن الصلاح من المقطوع بصحته فيهما، ما تكلم فيه من أحاديثهما» فقال سوى أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ، كالدارقطني وغيره، قال شيخ الإسلام (يقصد النووي) وعدة ذلك مائتان وعشرون حديثاً واشتركا في إثنين وثلاثين، واختص البخاري بثمانين إلا إثنين، ومسلم بمثله، فقال المصنف في شرح البخاري: ما ضعف من أحاديثهما مبني على علل ليست قادحة»[110]. وقد عقد ابن حجر في مقدمته التي مهد بها لشرح صحيح البخاري فصلين كاملين لهذا الغرض الدفاعي، يقول عنهما: «**الثامن**: في سياق الأحاديث التي انتقدها عليه (البخاري) حافظ عصره أبو الحسن الدارقطني، والجواب عنهما حديثاً حديثاً، وإيضاح أنه ليس فيها ما يخل بشرطه الذي حققناه. **التاسع**: في سياق أسماء جميع من طعنوا فيه من رجاله على ترتيب الحروف. والجواب عن ذلك الطعن بطريق الإنصاف والعدل، والإعتزاز عن المصنف «البخاري» في التخريج لبعضهم ممن يقوى جانب القدح فيه إما لكونه تجنب ما طعن فيه لسببه، وإما لكونه أخرج ما وافقه عليه من هو أقوى منه، وإما لغير ذلك من الأسباب»[111].

وواضح من كلام ابن حجر في الفصلين، أن الطعن فيهما جميعاً منصب على الجانب الإسنادي، وليس فيها شيء من التعليق على المتون، إلاَّ في يسير جداً لا يتعلق بمضمون المتن ومحاكمته إلى القرآن أو متواتر السنة أو العقل الكلي، وإنما يتعلق «بتغير بعض ألفاظ المتن، وهذا أكثره لا يترتب عليه قدح» على حد تعبير ابن حجر[112]. أما سائر الطعون ففي الإتصال على شرط البخاري كما في الفصل الثامن، وفي رد التضعيف عن رجاله كما في الفصل التاسع.

وهكذا خرج البخاري ـ بعد رد الإنتقادات الواردة عليه ـ أشد هيبة وأكثر حصانة. الأمر الذي ظل يتزايد مع الزمن وفقاً لقانون «السلفية» ذاته، ذلك القانون الذي يجعل الماضي يزداد بريقاً كلما أمعن في الإبعاد. إن المشكلة التي نود الإمساك بها في هذه المسألة الشائكة ـ أو التي يصر العقل السلفي الراهن على أن يجعلها شائكة ـ هي أن إنتقادات السلف على البخاري، وسواء كانت هيئة الدفاع بقيادة ابن حجر قد نجحت في

---

(١١٠) المرجع السابق ـ المجلد الأول ـ ص ١٣٤.

(١١١) ابن حجر ـ هدس الساري مقدمة فتح الباري ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ إخراج محسب الدين الخطيب ـ ص ٤.

(١١٢) المرجع السابق ـ ص ٣٤٨.

ردها أو لم تنجح، لا تمثل وجه النقد الحقيقي الواجب في القضية. فقد كانت هذه الإنتقادات كما أسلفنا تصدر عن المنهج التقليدي السلفي ذاته، وهو المنهج الذي ساهم البخاري نفسه في تأسيسه وترسيمه، ومن هنا فقد انصبت هذه الإنتقادات كما أسلفنا على الجانب الإسنادي من الروايات، ولم تمارس النظر في متن الحديث ممارسة موضوعية وتلك في الحقيقة هي المشكلة التي نريد التنبيه إليها، والتي لا ترتفع بمجرد النقد الإسنادي إذ ستظل قائمة مع اعتبار الإسناد صحيحا، لأن هذه «الصحة» نسبية وتحكمية، أعني أنها مبنية على اعتبارات إنتقائية في إختيار الرجال وجرحهم أو تعديلهم. إن المشكلة على وجه التحديد هي: أن كثيراً من أحاديث البخاري الصحيحة الإسناد (سلفياً) لا يمكن التسليم بصدورها عن النبي ﷺ لأن متنها مناقض للقرآن، أو مخالف لحقائق التاريخ، أو معارض لثوابت العقل. ومن هنا فإن حصانة البخاري السلفية (التي لا دليل عليها من النقل أوالعقل) لا ينبغي أن تحول بيننا وبين إعادة النظر في المتون الواردة به على ضوء القرآن، والتاريخ، والعقل جميعاً.

وإذا كنا قد رأينا فيما سبق بعض النماذج التي يعارضها القرآن مما رواه الشيخان بأسانيد «صحيحة» فسوف نرى عبر الصفحات التالية نماذج مما يعارضه التاريخ الثابت والعقل المطلق، مما يؤكد مقولتنا بأن قراءة النصوص على ضوء التاريخ السياسي تغير الكثير من مفاهيمنا ليس فقط عن دلالاتها، وإنما أيضاً عن «ثبوتها» ذاته. إن قراءة «النص» مجرداً من خلال الأحاديث (لا سيما تحت ضغوط الهالة الإلزامية للشيخين)، تختلف اختلافاً كبيراً عن قراءته في السياق التاريخي اللاحق على الفتنة والمزامن لعصر التدوين. ففي كتب الأحاديث يرد النص متناً سردياً صرفاً وقصيراً، وفوق ذلك محمولاً على إسناد معتمد ومحصن، وفي كثير من الأحيان مصبوباً في صياغة محكمة ومنضبطة تحمل بصمة «الفقه» ورائحة الصنعة، أو على الأقل بصمة الأيدي والألسنة التي تداولت النص من عصر التلقي إلى عصر التدوين[١١٣]، وفي كل الأحوال يرد الحديث موضوعاً تحت عنوان الباب الذي اختاره المصنف، مما يفرض على المتلقي أن يسلم بالدلالة الفقهية للنص كما

---

(١١٣) قال أبو العباس القرطبي في شرح صحيح مسلم: أجاز بعض فقهاء أهل الرأي نسبة الحكم الذي دل عليه القياس الجلي إلى رسول الله نسبة قولية. فيقولون في ذلك: قال رسول الله ﷺ كذا. ولهذا نرى كتبهم مشحونة بأحاديث تشهد متونها بأنها موضوعة لأنها تشبه فتاوي الفقهاء، ولا تليق بجزالة كلام سيد المرسلين «على أن المسألة لا تقتصر على فقهاء أهل الرأي ـ كما سنبين ـ بل تتجاوزهم إلى كتب الحديث المعروفة. ففي سنن الترمذي عن مجاهد: انقص من الحديث إن شئت ولا تزد فيه. وابن حجر يقول في شرح النخبة: «أما إختصار الحديث فالأكثرون على جوازه، بشرط أن يكون الذي يختصر عالماً». ومع ذلك فالزيادة في الحديث مقبولة أيضاً وفقاً لقاعدة «زيادة الثقة مقبولة» انظر جامع البيان ج ١ ص ٨٠.

اختارها هذا المصنف، أو على الأقل أن يقرأ المتلقى النص تحت الضغوط الإيمائية لعنوان الباب. فإذا ما سلخنا النص من هذا المحيط التدويني الضاغط وذهبنا نقرأه على ضوء التاريخ، فسوف يتغير ـ في كثير من الأحيان ـ وجه الحكم في المسألة من جهة الدلالة أو من جهة الثبوت. قرأنا على ضوء هذه الحقيقة حديث أم حرام بصيغتيه عند البخاري وغيره، وقرأنا على ضوئها كثيراً من الأحاديث الأموية التي أوردناها بما في ذلك تفضيل الصَّلاة في بيت المقدس الذي أخرجه ابن ماجه، والذي يبدو لدى قراءته في هذا الصدد الأخير بريئاً كل البراءة من أية أبعاد سياسية، على عكس ما يظهر عليه حين نقرأه في سياق الصراع السياسي المعروف بين عبد الملك بن مروان وعبد الله بن الزبير. وسوف نقرأ على ضوء هذه الحقيقة ذاتها في مواضع لاحقة أحاديث الفتن، وأحاديث القرشية، وأحاديث الوصية والاستخلاف.

ونعود إلى العصر العباسي وقضية التنصيص السياسي.

ـ ٥ ـ

إذا كان التنصيص السياسي على مدى العصر الأموي يصدر عن السلطة الحاكمة وأعوانها من ناحية[١١٤]، كما عن جماعات المعارضة السياسية من شيعة وزبيريين وخوارج من ناحية أُخرى[١١٥]، بمعنى أن معركة التنصيص السياسي كانت تدور بين هيئات سياسية صرف، فقد اختلف الأمر في العصر العباسي بظهور عامل جديد هو التبلور النظري لهذه

(١١٤) إضافة إلى ما سبق من النصوص الأموية، انظر ياقوت ـ معجم البلدان ـ دار صادر ـ ج ٤ ص ٣٤٦ حيث تجد مثالاً واضحاً للوضع السياسي لصالح الأمويين، وهو نص يتعلق بخالد بن عبد الله بن أسد بن كرز، وهو خليفة الحجاج في خدمة بني أمية، فقد رووا أن أسد بن كرز، جد خالد هذا سأل النبي (ص) أن يدعو له فقال (ص) «اللهم اجعل نصرك ونصر دينك في عقب أسد بن كرز» وذلك تبريراً لدموية خالد المعروفة لصالح الأمويين والإيماء بأنها نصر للدين بنص نبوي. وانظر المبرد ـ الكامل ـ مكتبة المعارف ومكتبة النصر ـ بيروت، الرياض ـ ج ٢ ص ٣٢٠، ٢٣١. ولابن قتيبة ـ المعارف تحقيق صروت عكاشة ص ٣٩٩، حيث يشير المبرد إلى إتهام المهلب بن أبي صفرة القائد الأموي الشهير بـ «أنه ربما صنع الحديث ليشد به من أمر المسلمين ويضعف من أمر الخوارج، فكان حي من الأزد يُقال لهم الندب إذا رأوا المهلب رائحاً إليهم قالوا: قد راح المهلب ليكذب ويعترف ابن قتيبة بأنه كان يكذب في الحرب خداعاً. ويشير الزمخشري في المستصقى إلى قولهم «أكذب من المهلب». انظر العبدري، أبو المحاسن: تمثال الأمثال بتحقيق د. أسعد ذبيان، دار المسيرة ط ١ سنة ١٩٨٢ ج ١ ص ٢٥٦.

(١١٥) يروى عن أبي لهيعة ـ كما أخرج في الحلية ـ عن رجل من الخوارج: «إن هذه الأحاديث دين فانظروا عمن تأخذون دينكم، فإنا كنا إذا هوينا أمراً صيرنا له حديثاً». ومع ذلك فالمعروف الثابت أن الخوارج كانوا أقل الفرق وضعاً للحديث من منطلقات تتعلق بالتقوى، وربما كان رجالهم أقل رجال الفرق عرضة لتجريح أهل الحديث رغم اتفاقهم على تبديعهم.

الهيئات السياسية بما فيها السلطة الحاكمة، التي ظلت تمثل الجناح الرسمي لمنظومة ما صار يعرف بأهل السنة والجماعة. فإذا ما أضفنا إلى ذلك نضوج الفرق المحض فكرية، أو بعبارة أدق، الفرق التي تطورت عن أُصولها السياسية إلى هذا الوصف الأخير كالمعتزلة والمرجئة، أمكن لنا أن نصف العصر العباسي بأنه عصر التنظير الأول في الإسلام.

وربما كان الشيعة كما سلف القول، أسبق الفرق إلى تقديم طرح نظري متكامل، فيما يتعلق بقضية السلطة تحت مسمى الإمامة، وهو أمر مفهوم على كل حال، بالنظر إلى فترة المهادنة الطويلة نسبياً التي فرضت على العلويين من جراء القمع الأموي والتي راح العلويون خلالها يمارسون ضرباً من المعارضة الصامتة، كان من نتائجها في نهاية الأمر ظهور النظرية الشيعية في الإمامة، مشفوعة بجبل هائل من «النصوص» المنسوبة إلى النبي ﷺ وسائر «الأئمة» من أبناء علي وفاطمة. وقد تمَّ تدوينها في كتب خاصة بالشيعة، مركبة على أسانيد لا تحظى عادة بتعديل أهل الحديث السنيين، الأمر الذي كان يعني في النهاية وجود صنفين من كتب السنة، وضربين من علم الحديث، وقائمتين من أسماء الرجال وبينما راح كل فريق من الفريقين يؤكد أن رواياته صحيحة النسبة إلى النبي ﷺ، نجد أن الروايات الأولى تناقض الروايات الثانية تناقضاً تاماً يستحيل رفعه، مما يجزم بدليل العقل الأول، وقبل النظر التفصيلي في الروايات، بحدوث التنصيص السياسي على النحو الذي بيناه من قبل.

وكرد فعل للتنظير الشيعي المنظم لنظرية الإمامة، بدأ الفقه السني ـ الذي وجد نفسه كما أسلفنا في خندق واحد مع النظام الحاكم ـ في التأسيس النظري للخلافة، من خلال تقنين الواقع السياسي التاريخي الممتد إلى عهد الراشدين. ولكي تكون الإستجابة السنية للمنبه الشيعي «النصوصي» على مستوى المواجهة، فقد استفادت إلى أقصى مدى ممكن من حركة الطلب والتدوين الكبرى على الأحاديث، التي كانت تجري حين ذاك على قدم وساق، فظهرت على نحو شبه مفاجىء فيما نعتقد، روايات مرفوعة إلى النبي ﷺ، تبدو مطابقة على نحو مريب للمفهوم السني عن الخلافة كما بدأ يتبلور نظرياً في القرن الثاني كتقنين للواقع السياسي المفروض من السلطة، ولأن هذا المفهوم كان يتنشأ من منطلق رد الفعل في مواجهة الشيعة أساساً والخوارج نسبياً، فقد جاء في صياغته النظرية مصبوغاً بصبغة «الرد» أكثر مما ورد متسماً بسمات المبادرة والإبتداء. الأمر الذي سنلاحظه على صياغات «النصوص» المستخدمة في تأييد النظرية، والتي من المفترض في حقها باعتبارها «نصوصاً» أي سابقة على الأحداث أن تكون «مطلقة» وابتدائية.

ولقد كانت هذه الملاحظة الأخيرة في الحقيقة واحدة من أهم القرائن الواشية بأن هذه النصوص هي نتاج لعملية تنصيص سياسي.

على أن من اللازم عند هذا الموضع أن نتوقف حيال مصطلح «التنصيص السياسي» الذي تكرر استخدامه، لنلاحظ أنه أصبح يشير في هذا الطور العباسي التنظيري إلى عملية أكثر تركيباً، ربما تجاوزت المفهوم الحرفي للتنصيص كما رأيناه في العصر الأموي، أي كمرادف بسيط للوضع والاختلاق. لقد أصبح يعبر عن ممارسة واعية لتشييد بناء فكري شامل، مؤسس على ما تمّ تنظيره من الأُصول، وما تمّ تجميعه من الروايات، وما تمّ تقنينه من الفقه، واضعة في اعتبارها ـ بالمقام الأول ـ غرض الرد على مقولات الفرق المعارضة لا سيما الشيعة والخوارج، أما برد نصوصها رداً إسنادياً وأما بتأويلها على وجه من الوجوه، مستخدمة في ذلك كله جميع أدوات التنظير من التجميع والتركيب والحذف والإضافة. ويمكن لنا الآن ـ إنطلاقاً من هذا الفحوى التنظيري ذاته ـ تصور هذه الأفكار أو بعضها وهي تتساند متكاتفة، لتتحول، في ضرب من التواتر المذهبي، من مبادىء «سلفية» يؤسسها «الإجماع»، إلى مسلمات فقهية يجوز إسنادها إلى «النصوص». لقد قال أبو العباس القرطبي في شرح صحيح مسلم «أجاز بعض فقهاء أهل الرأي نسبة الحكم الذي دل عليه القياس الجلي إلى رسول الله نسبة قولية، فيقولون في ذلك: قال رسول الله ﷺ كذا»(116).

ونحن نعتقد أن هذا التجويز لم يكن مقصوراً على بعض فقهاء أهل الرأي كما يذكر القرطبي، فالغالبية العظمي من الأحاديث مروية بالمعنى، وإن لم يصرح بذلك كثير من أهل الحديث. ولذلك فقد وجدنا علماء اللغة والنحو الأولين كابن العلاء (ت ١٥٤هـ) والخليل (ت ١٧٥هـ) وسيبويه (ت ١٨٨هـ) من البصريين، والكسائي (ت ١٨٩ هـ) والفراء (ت ٢٠٧هـ) من الكوفيين، وكذلك المتأخرين منهم لا يستدلون بالأحاديث على إثبات القواعد الكلية في لسان العرب. يقول ابن حيان في شرح التسهيل «إنما ترك العلماء ذلك لعدم وثوقهم بأن ذلك لفظ الرسول ﷺ إذ لو وثقوا بذلك لجرى مجرى القرآن الكريم. . إن الرواة جوزوا النقل بالمعنى، فتجد قصة واحدة قد جرت في زمانه ﷺ ولم تنقل بتلك الألفاظ جميعها. . فتعلم يقيناً أنه ﷺ لم يلفظ بجميع هذه الألفاظ، بل لا نجزم بأنه قال بعضها إذ يحتمل أنه قال لفظاً مرادفاً فأتت الرواة بالمرادف، إذ المعنى هو المطلوب ولا سيما مع تقادم السماع وعدم ضبطه بالكتابة والإتكال على الحفظ. والضابط منهم من ضبط المعنى، وأما ضبط اللفظ فبعيداً جداً وقد قال سفيان الثوري: إن قلت لكم إني أحدثكم كما سمعت فلا تصدقوني إنما هو المعنى». وأحاديث البخاري ليست استثناء من ذلك فقد كان يختار كما سبق القول من مرويات متداولة قبله كما لم يكتب حال سماعه

(116) انظر هامش ١١٣ السابق. وانظر بيان العلم ج ١ ص ٨٠.

في كل الأحوال، يقول محمد بن الأزهر السجستاني «كنت في مجلس سليمان بن حرب والبخاري معنا يسمع ولا يكتب فقيل لبعضهم ما له لا يكتب، قال: يرجع إلى بخارى ويكتب من حفظه» وقد روى الخطيب البغدادي عن البخاري قوله: «رب حديث سمعته بالبصرة كتبته بالشام، ورب حديث سمعته بالشام كتبته بمصر. فقيل له يأبا عبد الله بتمامة؟ فسكت»(١١٧).

وإذا كان هذا الضرب من رواية الحديث بالمعنى، (وهو أمر لا مفر منه بسبب الرواية الشفهية المتطاولة المدى»، لا ينطوي بالضرورة على معنى الوضع أو الاختلاق، فلا شك أن تجويزه كان يوفر ـ فرصة تبريرية ـ لفتح الباب أمام الجهود النظرية لوضع مفاهيمها المذهبية في صيغ نصية، هذا إذا أردنا أن نظل داخل نطاق حسن النية، غير أن القضية التي تعنينا هنا ليست البحث في حسن أو سوء النوايا الكامنة خلف جهود التنظير السلفية في العصر العباسي، بقدر ما يعنينا تفسير الطابع «التصنيعي» الواضح للنصوص السياسية التي تمّ استخدامها على نحو شبه مفاجىء لتأييد نظرية الخلافة، بعد أن لم يكن لها من قبل وجود. فإن خطورة الدلالة التي تنطوي عليها وفداحة الآثار الناجمة عنها على مستوى الفقه كما على مستوى علم الحديث، تحتم الوقوف حيالها بغرض الفحص والتفسير.

ومن هنا، وإلحاقاً بما سبق تناوله من النصوص (الشيعية والسنية) والتي أثبتنا (من خلال سلخها من كتب السنة وقراءتها على ضوء التاريخ) طابعها التصنيعي المركب، فسوف نشرع في تناول عدد من النصوص «السنية» التي استخدمتها المنظومة السلفية بقيادة أهل الحديث، في إعادة تأسيس نظرية الخلافة. مع ملاحظة أن هذه المنظومة السلفية وقد أصبحت الآن «مؤسسة» فقهية شبه بيروقراطية موازية لمؤسسة السلطة، صارت صاحبة الإختصاص الأصل في عمليتي التشريع والتنظير في الدولة، الأمر الذي لم يكن قد تبلور على هذا النحو طوال العصر الأموي. ولذلك فإن كلامنا الآن حول علمية التنصيص السياسي سوف ينصب أساساً على المنظومة المنظرة، ليس باعتبارها بديلاً عن السلطة، (لأن السلطة لم تكف قط عن ممارسة إشعاعها التسلطي)، ولكن باعتبارها في نوع من المجاز «نائباً» عن السلطة، على الأقل وفي أحسن فروض حسن النية شريكاً للسلطة في رؤيتها النظرية(١١٨). وسوف تكون العلاقة بين المؤسستين السياسية والفقهية موضع تفصيل

---

(١١٧) انظر الخطيب البغدادي ـ تاريخ بغداد ـ ج.٢ وانظر أيضاً ابن حجر ـ هدى الساري ـ مقدمة شرحه للبخاري.

(١١٨) أشرنا تلميحاً إلى النصوص العباسية التي تمّ تصنيعها في مقابل الأحاديث الأموية، وربما في مقابل المزاعم الشيعية أيضاً. انظر فقرة ٣ من هذا الفصل. وانظر ابن كثير البداية والنهاية ـ ج ٦ ص ٢٧٨ وما بعدها حيث ينقل من البيهقي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال للعباس: «فيكم النبوة وفيكم =

في القسم الثاني من الكتاب. أما الآن فنبدأ في تناول النصوص السنية، ناظرين فيها ـ بغرض التقسيم ـ تحت العناوين التالية:

أولاً: أحاديث الفتن والملاحم.

ثانياً: أحاديث القرشية.

ثالثاً: أحاديث الاستخلاف.

أولاً: أحاديث الفتن والملاحم

ـ ٦ ـ

ذلك باب ثابت في كتب السنة على وجه العموم. ولأن البخاري ومسلم يجبان ما دونهما من الكتب في مفهوم أهل السنة، فسوف نحاول التركيز على مروياتهما في هذا الصدد، من خلال قراءتها على ضوء التاريخ قراءة سياسية. وذلك في الحقيقة هو نوع القراءة التي يجب أن يتم تناولها من خلاله. فمعظمها في واقع الأمر، نصوص سياسية تتكلم عن التاريخ، وليست متوناً فقهية تشرع للمستقبل.

إن المشكلة الرئيسية التي نواجهها في هذا الموضع، هي تلك «الحصانة الإطلاقية» التي تسبغ على الروايات لمجرد ورودها في الصحيحين، أما الحصانة فنعني بها ذلك الحكم المسبق بصحة الحديث من جهة سنده إذ في رواية الشيخين له إقرار بالعدالة والضبط في حق رواته، فضلاً عن اتصال الرواية بينهم، الأمر الذي ينسحب عملياً ـ لدى الجمهور ـ على متن الحديث، ومن ثم فلا معنى لإعادة القول فيه كما سلف البيان. أما

= الملك» ويحتار القارىء حين يقرأ النبوءات المنسوبة إلى النبي ﷺ فهي تظهره ﷺ وكأنه تنبأ لكل الناس بالملك. أعني لكل من تملك بالفعل. وينقل عن البيهقي أيضاً ومن مسند أحمد روايات الرايات السود (أعلام بني العباس الشهيرة) عن ثوبان قال قال رسول الله ﷺ: «إذا أقبلت الرايات السود من عقب خُراسان فأتوها ولو حبوا على الثلج فإن فيها خليفة الله المهدي». وأخرج الترمذي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «يخرج من خُراسان رايات سود لا يردها شيء حتى تنصب بإيليا». ويذهب كثير من الباحثين إلى أن المكانة التي يتمتع بها عبد الله بن عباس في قائمة الرجال كصحابي مكثر من الرواية والفتوى والتفسير، لا تتفق وقصر المدة التي صاحب فيها النبي ﷺ بسبب حداثة سنه، كما أنها لا تتفق وسيرته الشخصية لا سيما موقفه من ابن عمه علي في بيت مال البصرة ولجوئه إلى عدوه معاوية، وأن هذه المكانة ـ من ثم ـ قائمة على ضرب من «التلميع» اللاحق من العصر العباسي، ولا يستثني هؤلاء الباحثون من ذلك أحاديث المناقب التي وردت فيه عند البخاري ومسلم. انظر حديث دعاء النبي ﷺ له في البخاري ـ كتاب الوضوء ـ باب وضع الماء عند الخلاء. ومسلم (كتاب فضائل الصحابة ـ باب فضائل عبد الله بن عباس).

الإطلاقية فنعني بها الإنسلاخ بالنص عن ملابساته التاريخية، سواء كانت راجعة إلى عصر الورود، أو متعلقة بعص التنبؤ والوقوع، وهو ما يضفي على النص صفة المتن الفقهي المطلق، الذي يشرع للمستقبل، لا سيما حين يقرأ تحت الضغوط الإيحائية لترجمة المصنف، الذي عادة ما يضع النص أو جملة النصوص تحت عنوان فقهي محدد، على ما سوف نرى بعد قليل.

لا يزال العقل المسلم حتى اليوم، بحكم ميراثه النقلي الطويل عن المنظومة السلفية، يقرأ النصوص الواردة في كتب الأحاديث من منطلق الحصانة والإطلاقية، ويمتنع أو بالأحرى يمنع قراءتها على ضوء التاريخ، الأمر الذي أدى، كما بينا بأمثلته، إلى عدم الإحاطة بهذه النصوص على حقيقتها، من جهة الدلالة حيناً، ومن جهة الثبوت في كثير من الأحيان. وعلى الرغم من أن أحاديث الفتن، هي أُوْلى النصوص بأن تقرأ على ضوء التاريخ السياسي، فقد استخدمها الفقه السلفي كمتون فقهية مطلقة، لتأييد نظرية الخلافة، وهو ما سيظهر واضحاً من خلال تناولنا لهذه الأحاديث عند البخاري ومسلم.

ولنبدأ بالخباري:

يعقد البخاري لهذه الأحاديث كتاباً كاملاً من صحيحه تحت عنوان «كتاب الفتن». وهو كتاب مقسم إلى ثمانية وعشرين باباً. يبدأها البخاري بباب عنوانه ما جاء في قول الله تعالى: ﴿**واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة**﴾، وما كان النبي ﷺ يحذر من الفتن. وقد أورد فيه ثلاثة أحاديث أحدها عن ابن مسعود عن النبي ﷺ «أنا فرطكم على الحوض، ليرفعن إلى رجال منكم، حتى إذا أهويت لأناولهم اختلجوا دوني، فأقول أي رب أصحابي، فيقول لا تدري ما أحدثوا بعدك»[١١٩].

ولسنا نضع هذا الحديث في زمرة الأحاديث الناجمة عن التنصيص السياسي، فنحن نستشعر صحته من جهة السند والمتن جميعاً. ولكن الذي يعنينا بشأنه في السياق الراهن هو استخدامه التأويلي من قبل الشيعة يقول ابن قتيبة في «تأويل مختلف الحديث» «وهذه حجة للروافض في إكفارهم أصحاب رسول الله ﷺ إلاً علياً، وأبا ذر، والمقداد، وسلمان، وعمار بن ياسر، وحذيفة. ونحن نعلم أنه قد كان يشهد مع رسول الله ﷺ المشاهد، ويحضر معه المغازي، المنافق لطلب المغنم، والرقيق الدين، والمرتاب والشكاك. وقد إرتد بعده أقوام»[١٢٠]. فإذا علمنا أن ابن قتيبة، وهو من أقدم السنيين المتشددين تصنيفاً، توفي سنة ٢٧٦هـ، تبين لنا أن المفهوم الشيعي الإمامي كان قد تبلور

---

(١١٩) فتح الباري، بشرح صحيح البخاري ـ ج ١٣ ـ الحديث رقم ٧٠٤٩. ص ٣.

(١٢٠) ابن قتيبة ـ تأويل مختلف الحديث ـ ص ٢٣٣.

في صيغته المتطرفة قبل إنتصاف القرن الثالث، أي قبل شروع البخاري في جمع صحيحه. ونحن نوافق ابن قتيبة وسائر شراح المنظومة السلفية، في أن الحديث لا ينصرف إلى مجموع الأصحاب عدا الستة المذكورين إستناداً إلى قول الله تعالى: **﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾** فقد كان أصحاب هذه البيعة نحواً من مائة وخمسين رجلاً. وقوله تعالى: **﴿محمد رسول والذين معه أشدء على الكفار رحماء بينهم...﴾** فليس يعقل «أن يرض الله عزَّ وجلَّ عن أقوام، ويحمدهم، ويضرب لهم مثلاً في التوراة والإنجيل، وهو يعلم أنهم يرتدون على أعقابهم بعد رسول الله ﷺ»(١٢١).

والمفهوم من كلام ابن قتيبة أن هؤلاء المردودين عن الحوض، لا ينحصرون في المرتدين فحسب فمنهم «المنافق لطلب المغنم، والرقيق الدين، والمرتاب والشكاك»، وهو ما يؤكده ابن حجر في شرحه للحديث بقوله «وحاصل ما حمل عليه حال المذكورين، أنهم إن كانوا ممن إرتد عن الإسلام فلا إشكال في تبري رسول الله ﷺ منهم وإبعادهم، وإن كانوا ممن لم يرتد لكن أحدث معصية كبيرة من أعمال البدن، أو بدعة من اعتقاد القلب، فقد أجاب بعضهم بأنه يحتمل أن يكون أعرض عنهم ولم يشفع لهم اتّباعاً لأمر الله فيهم حتى يعاقبهم على خبايتهم، ولا مانع من دخولهم في عموم شفاعته لأهل الكبائر من أُمته»(١٢٢).

ورغم ذلك، أعني رغم الدلالة الواضحة للحديث على أن الصحابة ـ مع فضلهم ـ ليسوا معصومين من الخطأ، فإن القاعدة العامة في علم الحديث السلفي، هي أن الصحابة كلهم عدول، بحيث لا يجوز الطعن في رواية أحد منهم مهما كان السبب. ومن العجيب أن ابن حجر، رغم تصريحه الذي نقلناه آنفاً باحتمال حصول المعصية الكبيرة من أعمال البدن أو اعتقاد القلب في حق الصحابة، يعود فيقرر، من موقع رجل الحديث، أن عدالة الصحابة لا تحتمل النقاش، بل ويذهب في ذلك مذهباً قصياً فيطبق القاعدة بشكل حرفي على من رأى النبي ﷺ ولو لم يصبحه مهما ورد عليه من المآخذ، فنجده وهو يتكلم عن مروان بن الحكم صاحب الأفاعيل في الفتنة وما بعدها يذكر أنه «إن صحت صحبته لم تضره المطاعن».

وننتقل إلى الباب الثاني من كتاب الفتن.

وهو باب بالغ الأهمية. من حيث غرضه «التوجيهي» الذي يسفر عن نفسه بدءاً من العنوان. ويعد في نظرنا نموذجاً مثالياً لعملية التنصيص السياسي بمعناها المتطور في عصر

---

(١٢١) المرجع السابق ـ ص ٢٣٥.

(١٢٢) فتح الباري ـ ج ١٣ ـ ص ٤.

النظرية. حيث يتم توظيف النصوص من خلال الترجمة الفقهية. وتوجيهها لتثبيت غرض نظري بعينه، هو هنا تكريس الأمر الواقع بإيجاب الإنصياع للسلطة إيجاباً مستنداً إلى فرضية النصوص.

فالعنوان هو: باب قول النبي ﷺ «سترون بعدي أُموراً تنكرونها».

وقال عبد الله بن زيد قال النبي ﷺ: «اصبروا حتى تلقوني على الحوض».

السطر الأول مقدمة تتضمن المشكلة: «سترون بعدي (أي من الحُكام) أُموراً تنكرونها. والسطر الثاني نتيجة تتضمن الحل. «إصبروا». إلى يوم القيامة «حتى تلقوني على الحوض» هذا هو العنوان الذي يجب على القارىء أن يحمله قبل أن يدخل إلى عالم الباب، ليقرأ الأحاديث من خلاله، وليدرك مقدماً أن المقصود منها هو الحض على الصبر على مفاسد الحكام فالنبي ﷺ قد تنبأ بحدوث هذه المفاسد المنكرة، ومع ذلك فهو ﷺ الذي يدعو إلى الصبر عليها.

وعلينا أن نلاحظ الآن، أن العنوان مركب من حديثين، بل من طرفين من أطراف حديثين. فالشطر الأول هو المتن الوارد في الحديث الثاني من الباب، والشطر الثاني هو طرف من حديث أورده البخاري في كتاب المغازي، وفيه أنه ﷺ قال للأنصار «إنكم ستلقون بعدي أثرة، فاصبروا حتى تلقوني على الحوض»، وكما يدل سياقه فربما كانت له دلالة مخصوصة بالأنصار[١٢٣]. ويعنينا هنا أن البخاري يستخدمه مجزءاً في تركيب العنوان، ليشكل مع الجزء السابق عليه ترجمة لحكم فقهي يجب أن تكون له صفة الإطلاقية. وهو مثال واضح لآليات الحذف والإضافة والتركيب، التي أشرنا إليها من قبل كأدوات مستحدثة في عملية التنصيص السياسي خلال عصر التنظير.

في الحديث الأول من أحاديث الباب يورد البخاري النص التالي: «إنكم سترون أثره وأُموراً تنكرونها قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم»[١٢٤]. والمعنى كما هو واضح أن حق الحكام معجل في الدنيا، وحق المحكومين مؤجل إلى الآخرة. وهو المعنى الذي سيتكرر بإلحاح في أربعة من الأحاديث الخمسة الباقية من الباب. ويأتي دور الشراح ليكرسوا في العقل المسلم مفهوم الإنهزام والقهر المتواصلين حيال السلطة، فيجعلون من حق الحُكام الذي ينبغي أن يؤدي إليهم «بذل المال الواجب في الزكاة، والنفس في الخروج إلى الجهاد عند التعيين ونحو ذلك»، بينما يفسرون قوله ﴿وسلوا الله حقكم﴾ بأن «يلهمهم إنصافكم أو يبدلكم خيراً منهم»[١٢٥].

(١٢٣) انظر ما نقله ابن التين عن الداودي من أنه خاص بالأنصار، في المرجع السابق ج ١٣ ص ٦.

(١٢٤) فتح الباري ـ ج ١٣ ـ ص ٥.

(١٢٥) انظر شرح ابن حجر للحديث ـ فتح الباري ـ ج ١٣ ـ ص ٦.

وهكذا ينحصر دور المحكومين في الدعاء إما بأن يلهم الله الحكام أن ينصفوهم، وإما بأن يبدلهم الله تعالىٰ بقوته وجبروته، فهل يمكن لهذا المعنى أن يكون أصيلاً في هذا الدين؟ هل يمكن لهذه السلبية ذات الطابع الخانع أن تكون نداء الإسلام إلى العالم؟ هل يمكن لتلك الروح الإنسحابية أن توافق مضمون الكتاب وهو يهيب بالأُمة أن تدعو إلى الخير وتأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر، أو وهو يدعوها إلى مجافاة الإستبداد ليكون الأمر شورى بينهم؟ وهل يمكن للإستبداد أن يجد مناخاً أنسب من ذلك حتى يشتد ويقوى؟.

ونعود إلى السؤال الأول: هل يمكن لهذا المعنى أن يكون «أصيلاً» أعني أن يرد ابتداء في نص مقصود؟ ولأن الجواب كما رأينا هو النفي بحكم الثوابت الأساسية في الإسلام، فلا مفر من القول بأنه معنى لاحق ومستحدث. ولا صعوبة بعد ذلك في فهم الظروف الإستبدادية القمعية التي لازمت تاريخ المسلمين، وصبغته بلوم الدم الأحمر، ولم تقنع حتى جعلت من مسلكية القهر لدى المحكومين حكماً فقهياً ملزماً تؤيده النصوص. وكما هو معلوم، فقد ظل النص السني حتى بدايات القرن الرابع نصاً مفتوحاً يمكن الإضافة إليه، أعني أن فترة التنظير للخلافة كانت بعينها هي فترة التدوين للنصوص، الأمر الذي سهل ـ في ظل المناخ الصراعي والعقلي السائد ـ عملية عكس الأدوار بين النص والفقه، بحيث صار الفقه سابقاً على النص، أو صار النص يصنع تلبية لحاجة الفقه. وذلك مع مراعاة العلاقة الحميمة بين الفقه وبين السلطة، على الأقل من جهة إشتراكهما في خصومة المعارضة.

وحين نمعن النظر في صيغة النص كما هي في المتن الوارد «إنكم سترون أثرة وأُموراً تنكرونها قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم»، فلا بد أن نلاحظ شيئاً من سمت الفقه. فالسؤال محدد، والجواب مقسم، بينما المقدمة مبتورة. فعبارة «سترون أثره وأمورا تنكرونها» لا تتضمن ذكر الحكام ولا أنهم أصحاب الأثرة وفاعلوا المنكرات، ولا يمكن إستنباط ذلك من العبارة في ذاتها مستقلة عن بقية ضرورية. فإما أن ثمة سياقاً محذوفاً، فهذا عيب في الرواية يمنع فهم المقصود منها على حقيقته كما أسلفنا، وإما أنها صياغة تجميعية لحكم فقهي تلبس ثياب نص لم تحسن إزالة بصمتها منه. وفي عبارة «أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم» نبرة فقهية عالية. فهي تقابل بين «الحقين» مقابلة شكلية، أعني على مستوى البناء اللفظي، على عادة التعبير الفقهي. كما أن العبارة لا تصلح أن تكون جواباً عن السؤال بصيغته الواردة بالمتن فالسؤال هو ما العمل حيال الأثرة والأُمور المنكرة، وليس فيه إشارة إلى الحكام حتى يتعلق بهم ضمير الغائب في «إليهم».

إن الإلحاح على هذا المعنى، معنى الصبر على الإستئثار» بالحكم من قبل طائفة

بعينها، في النص السني دون أن يرد له ذكر في القرآن مطلقاً، لمما يلفت النظر حقاً. وإذا كانت الفتن الهائلة بكل دمائها المسفوكة متوقعة على هذا النحو التفصيلي ومكشوفة للنبي ﷺ من صفحة الغيب، فهل يتصور بعد ذلك أن يسكت النص السني عن علاج حاسم لقضية السلطة سبب الفتن وموطن الفوضى؟ هل يتصور ألاَّ يتطرق النص السني في علاجها إلاَّ إلى نداء واحد، موجه إلى الطرف الأضعف في العملية وهو «المحكومون» أن يصبروا، دون أن نقرأ في هذه النصوص نداء مماثلاً إلى الحكام أن يمتنعوا عن الأثرة ذاتها؟.

كان «الأنصار» من أهل المدينة، أول طائفة في الإسلام تواجه مفهوم الأثرة. وذلك حين استأثرت قريش بالأمر دونها يوم السقيفة فولت أبا بكر، وكذلك كان عليٌّ يستشعر هذه الأثرة منذ ذلك اليوم. وحين نقرأ أحداث السقيفة في رواياتها الأُولى قبل إعادة التركيب (وهذا أمر صعب جداً في الحقيقة، ولكن الوصول إلى أقرب نقطة منه ممكن) نرى أن أبا بكر وفريقه كانوا يحتجون في مواجهة الأنصار بالسياسة وليس بالنصوص. والراجح لدينا أنهم لم يبرروا إستئثار قريش بالسلطة بالإستناد إلى نص، سواء كان هذا النص هو «الأئمة من قريش» الذي توحي صيغته الإختزالية تلك بطابعه الفقهي اللاحق، أو كان هو هذا النص الماثل الذي يتنبأ للأنصار بوقوع الأثرة في مواجهتهم ثم يأمرهم بالصبر عليها.

لقد كانت النظرية، كما سبق القول، تقنن الواقع التاريخي على علاته كما كان، بدءاً من أول الراشدين وحين احتدمت معركة التنصيص، أصبح هذا التنصيص بحاجة إلى تأسيس نصي، فهل كان البدء هو الرد نظرياً على اعتراض الأنصار (أول المعترضين على الأثرة)، أو على من سيعترض لهم من بعدهم بنص يقنن مذهب الصبر على الإستئثار، يقول ابن حجر «لا يلزم من مخاطبة الأنصار بالحديث أن يختص بهم، فإنه يختص بهم بالنسبة إلى المهارجين، ويختص ببعض المهاجرين دون بعض، فالمستأثر من يلي الأمر ومن عداه هو الذي يستأثر عليه، ولما كان الأمر يختص بقريش ولا حظّ للأنصار فيه خوطب الأنصار بأنكم ستلقون أثرة، وخوطب الجميع بالنسبة لمن يلي الأمر»[١٢٦].

وإذا كان استئثار الراشدين (وهم من هم) في مواجهة الأنصار، بحاجة إلى تأسيس نصي من وجهة نظر العقل السلفي الذي كان ينظر للخلاف، فما بالك بحاجة سائر الحكام إلى هذا التأسيس وهم دائماً من أُمراء الجور والتغلب من وجهة نظر المعارضة أو فرقة منها على الأقل. لقد ظلت الحاجة قائمة على وجه الاستمرار لتأسيس التغلب والقهر، الأمر

---

(١٢٦) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

الذي لا سبيل إلى تحقيقه نظرياً إلاّ بنص وقد أخرج الطبراني في نفس المعنى نصاً عاماً، يبدأ الصحابة فيه بالسؤال، وكأنهم أيضاً كانوا يملكون صلاحية التنبوء «يا رسول الله إن كان علينا أُمراء يأخذون بالحق الذي علينا ويمنعونا الحق الذي لهم (لاحظ هنا تكرار الصيغة الواردة في الحديث الأول) أنقاتلهم؟ قال: لا. عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم»(١٢٧). ولست أدري ـ والسؤال هنا موجه إلى العقل التنظيري السلفي ـ ما الذي يدعو الصحابة ابتداء إلى الإلحاح على هذا السؤال، الذي ينم عن الانشغال الكامل بقضية السلطة بعد النبي ﷺ، الأمر الذي يتناقض مع حجم المعالجة الفعلية الذي لقيته هذه القضية من النص السني سواء الحقيقي أو المفتعل، أي قلق على المستقبل القريب ـ والنبي ﷺ بينهم ـ ذلك الذي يدفعهم إلى السؤال؟(١٢٨).

ولكن الملاحظة الجديرة بالتنبه في نص الطبراني، هي هذا السؤال الذي سنراه يتكرر: أنقاتلهم؟ فلماذا يتم اختزال المسألة كلها في القتال؟ لقد كان السؤال يتكرر عن القتال ليتكرر الجواب بالنهي عن القتال، من حيث هو المسألة الأكثر إقلاقاً لكرسي السلطة في كل زمان ومكان. لقد كان السيف هو الهاجس الدائم للحكام، وكان كف اليد عن مقاومتهم والصبر عليهم هو الحل الدائم والصريح مهما اقترفوا من الظلم واجترحوا من السيئات. والنص التالي يصرح بذلك في صيغة عجيبة ملفتة، «أتاني جبريل فقال: إن أُمتك مفتتنة من بعدك، فقلت من أين؟ قال من قبل أُمرائهم وقرائهم، يمنع الأُمراء الناس الحقوق فيطلبون حقوقهم فيفتنون، ويتبع القُراء هؤلاء الأُمراء فيفتنون. قلت فكيف يسلم من سلم منهم؟ قال بالكف والصبر. إن أعطوا الذي لهم أخذوه، وإن منعوه تركوه»(١٢٩).

وكما هو واضح، فهذا تقنين صريح للظلم. يصادر على المجتمع حقه في إختيار حكامه، وحقه في تغيير المنكر، وحقه في مدافعة الفساد، وهي حقوق ثابتة للمجتمع

---

(١٢٧) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

(١٢٨) لم تكت الحاجة الموضوعية تستدعي هذا السؤال في تلك الفترة، أعني فترة الصحابة في حياة النبي ﷺ. فقد كان هؤلاء الصحابة الأقربون يرجون بقاء دائماً للنبي ﷺ، وربما نسي بعضهم ـ بفعل الاستغراق في الرجاء ـ تلك الحقيقة البسيطة التي تقول بأن النبي ﷺ بشر سيموت. وقد إحتاج عمر وعثمان، كما تخبرنا المصادر، إلى أن يذكره أبو بكر بها يوم مات النبي ﷺ، بعد أن راح في غمرة الصدمة بنفي أنه ﷺ مات، مقرراً أنه ذهب كما ذهب موسى، وسوف يعود. ونحن نورد هذه الملاحظة للاستئناس بها، لا للإستدلال ابتداء على نفي الظروف الموضوعية التي من شأنها أن تفرز هذا الضرب من الأسئلة في عصر النبي ﷺ. أما في عصر النظرية فقد كانت الظروف الموضوعية كافية جداً لإفراز السؤال، لا لذاته، بل للجواب المقصود والمجهز له. انظر رسالة العثمانية للجاحظ ـ ص ١٧٨.

(١٢٩) ينسب هذا الحديث الغريب إلى مرويات عمر، فهو في مسنده للإسماعيلي من طريق أبي مسلم الخولاني عن أبي عبيدة عن عمر رفعه. وانظر فتح الباري ـ نفس الموضع السابق.

المسلم بنصوص قطعية في دلالتها من الكتاب وليس من المتصور في حق النبي ﷺ أن يخالفها. هذا من جهة المضمون، وأما من جهة الشكل، فنكاد نجزم بأن الصياغة البنائية للنص في مفرداته وتراكيبه، تشي بمدى الهوة الواسعة بينه وبين لغة النبي ﷺ ببلاغتها وجزالتها المعهودتين.

فإذا ما انتقلنا مع البخاري إلى الحديث الثاني من أحاديث الباب. نجد تنويعاً للمعنى ذاته، في صيغة أشد تركيزاً «من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً فمات مات ميته جاهلية». وقد كرره البخاري عن ابن عباس أيضاً بصيغة مقاربة «من رأي من أميره شيئاً يكرهه، فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلاَّ مات ميتة جاهلية»[(١٣٠)]. وفي كلتا الروايتين فقد عنعن ابن عباس ولم يصرح بالتحديث أو السماع من النبي ﷺ. ومن المعروف أن ابن عباس، رغم كونه من الرواة المكثرين، لم تطل صحبته للنبي ﷺ، فهو ممن أسلموا بعد فتح مكة، ومات النبي ﷺ وهو صبي لم يبلغ مبلغ الرجال، ولذلك فمن المفهوم أن تكون أكثر رواياته معنعنة. ومع ذلك فالقاعدة في علم الحديث التقليدي أن عنعنة الصحابي لا تضر، من منطلق أنه يروى غالباً عن الصحابة وهم عدول جميعاً، وأحياناً عن كبار التابعين وهم قريبون من هذه الرتبة، وهو ما يعني أن تدليس الصحابة مأمون من وجهة نظر جمهور أهل الحديث بقيادة البخاري، الذي لم ير في عنعنة ابن عباس مخالفة لشرطة الشهير (شرط إتصال السند بثبوت السماع). وكي لا يأخذنا الإستطراد بعيداً عن سياقنا، فإننا نحيل تحفظاتنا على هذه القاعدة الإسنادية إلى سابق كلامنا عن عدالة الصحابة وقطعية الثبوت. لنلتفت مرة أُخرى إلى متن الحديث ودلالته الموضوعية، التي تستمد كثافتها الظاهرة من عنوان الباب الذي وردت تحته، ومن بقية النصوص التي وردت معه.

وإذا كان هذا الحديث صحيحاً (بافتراض وروده في مناسبة قد يدل عليها سياق محذوف)، فإن نسبته إلى التنصيص السياسي، تأتي من قبل توظيفه مع سائر النصوص لتكريس مسلكية السكوت. سكوت المحكومين الملزم حيال ظلم الحكام الواقع لا محالة. ويزداد الأمر إتضاحاً حين نلاحظ أنه في مقابل الإلحاح على مفهوم السكوت هذا انتصاراً لفكرة «النظام»، نجد تجاهلاً تاماً من قبل الفقه النظري، لفكرة «الحرية» باعتبارها الوجه الآخر لفكرة الحكم والسلطة.

لقد بذل الفقه السلفي جهداً واضحاً في الدفاع عن فكرة النظام وتقنينها، عن طريق التلويح الدائم بخطر «الفتنة»، وكأن الفتنة لا تأتي إلاَّ بالإفتئات على حق الحكام، متجاهلاً

---

(١٣٠) صحيح البخاري ـ كتاب الفتن ـ ٧٠٥٤، ٧٠٥٥.

أن حق المحكومين باعتبارهم الطرف الرئيسي الثاني في عملية الحكم، لا يقل أهمية ـ من حيث إنطوائه على الخطر ـ من حق الحكام في النظام.

يقول ابن بطال «وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه. وأن طاعته خير من الخروج عليه. لما في ذلك من حقن الدماء، وتسكين الدهماء، وحجتهم هذا الخبر وغيره مما يساعده»[131].

والسؤال الآن هو: لماذا سكت الفقه السلفي عموماً عن تقنين أو تنظيم أو تنظير فكرة «الحرية» كمقابل ضروري لفكرة «النظام» في عملية السلطة؟.

أن سكوت الفقه عن القيام بهذه المهمة الضرورية، كان في حد ذاته من وجهة نظرنا، سبباً لاستمرار الفتنة وسفك الدماء، يوضع إلى جوار الأسباب الطبيعية والتاريخية الأُخرى. كان سبباً في تواصل المسلسل المعروف بالخروج على الحكام، أو البطش خوف الخروج من الحُكام، ذلك المسلسل الذي لم ينقطع منذ فتنة عثمان وحتى اليوم. لقد انحصرت آفاق الفقه السلفي في نطاق ضيق حين حصرت المسألة بين طرفين اثنين: إما طاعة المتغلب الظالم وإما القتال والدماء. أما الاجتهاد في المسألة بحثاً عن البديل الثالث، الذي يجمع بين مقتضيات النظام ودواعي الحرية فهذا ما لم يقدمه الفقه السلفي على وجه العموم.

هل نستطيع أن نفسر هذا السكوت ـ بشكل مباشر ـ بقوة القمع المتواصل من قبل السلطة. ذلك القمع الذي بلغ من الشدة والاستمرار مبلغاً فذاً وغريباً في التاريخ؟ ربما. ولكن هل يمكن الحديث عن حالة إكراه بالمعنى الفقهي، تستغرق فترة زمنية بهذا القدر من الطول، ومساحة جغرافية بهذا الحجم من الإتساع، وقطاعاً بشرياً بهذا القدر من التنوع، إننا نستطيع أن نفهم الإكراه بالمعنى الشرعي حيال الواقع، أعني أن نفهم سكوت أحد أو آحاد من الناس أمام حد السيف، أما «النظرية» فإننا نزعم أن بإمكانها، لو أرادت، أن تتجاوز مفهوم الإكراه، أو تتفلت من ثغراته على مستوى الزمان أو المكان، فإن من طبيعة التاريخ أن تنشأ مثل هذه الثغرات.

وتفسير آخر:

هل نستطيع أن نرد سكوت الفقه في هذ الصدد، إلى طبيعة الطور التاريخي الإنساني بوجه عام؟ فنستند إلى المقولة الشائعة عن الطبيعة الإستبدادية للحكم في العصور الوسطى. إن هذا التفسير أو بالأحرى التبرير سوف يصطدم بالحقيقة التالية، وهي أنه بغض النظر عن بعض الممارسات الإنسانية التاريخية القصيرة التي استطاعت بعض الشعوب من

---

(١٣١) فتح الباري ـ ج ٣ ـ ص ٧.

خلالها أن تجد حلاً لمعضلة التعارض بين السلطة والحرية كما كان الشأن في بعض دول المدن اليونانية وبعض فترات من العصر الروماني، بغض النظر عن هذا فإن فكرة «الحرية» ذاتها كامنة في القرآن، بل وبادية فيه على نحو لافت للنظر. وإذا لم يكفِ في ذلك مطلقات العموم القرآنية ـ وهي كافية في نظرنا ـ فلنقرأ نصوصه الواردة عن الشورى، فهي قطعية في دلالتها على مفهوم الحرية السياسية. وقد كانت قمينة أن تلهب خيال الفقه النظري، ليحلق معها في أوسع الآفاق ويخرج منها بأفكار عملية قابلة للتطبيق بما يتفق وطبيعة العصر وظروف المجتمع. كانت هذه الدلالات القرآنية قمينة أن تفعل ذلك لو أن القرآن قد تمَّ تمثله كما كان أن ينبغي له أن يتم. ولكن الحقيقة ـ كما أسلفنا ـ هي أن القرآن لم يُعط الفرصة الكافية لتمام التمثل في العقل والنفس المسلمة بوجه عام. وذلك لجملة أسباب أشرنا سلفاً إلى واحد منها وهو تواصل نزيف الدماء الناجم عن القمع، وآن الآن لكي نشير إلى سبب آخر وهو ذلك الحضور الطاغي للرواية، رواية الأحاديث والأخبار على النحو الكمي المتراكم الذي فصلناه من قبل، والذي ظل يربط العقل الفقهي والعامي المسلم بكل سمات الخبر الآحادي المروي، أعني «بالظنية» و «التفصيلية» و «التاريخانية» فضلاً عن «روح الشعب» الإقليمية. لقد إحتل ذلك الكم المتراكم بحضوره الطاغي الذي لم يأمر به النبي ﷺ، المساحة التي كانت مخصصة للقرآن.

ـ ٧ ـ

ونحن نواصل قراءتنا السياسية لأحاديث الفتن عند البخاري على ضوء التاريخ. نتوقف عند الباب الثالث، الذي يجعل البخاري عنوانه على النحو التالي: «باب قول النبي ﷺ هلاك أُمتي على يد أغيلمة سفهاء. وهو يروي تحته حديثاً واحداً سوف ننقله بسنده لأهمية في رجال السند سنفصح عنها بعد قليل:

«حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا عمرو بن يحيى بن سعيد قال: أخبرني جدي (يعني سعيد بن عمرو بن سعيد قال: كنت جالساً مع أبي هريرة في مسجد النبي ﷺ بالمدينة، ومعنا مروان، قال أبو هريرة، سمعت الصادق المصدوق يقول: هلكت أُمتي على يد غلمة من قريش، فقال مروان: لعنة الله عليهم غلمة، فقال أبو هريرة لو شئت أن أقول بني فلان بني فلان لفعلت». فكنت أخرج مع جدي إلى بني مروان حين ملكوا بالشام، فإذا رآهم غلماناً أحداثاً قال لنا: عسى هؤلاء أن يكونوا منهم قلنا أنت أعلم»[١٣٢].

(١٣٢) صحيح البخاري ـ كتاب الفتن ـ ٧٠٥٨.

والأغيلمة تصغير غلمة جمع غلام، وهو الصبي من حيث يولد إلى أن يبلغ الحلم، وجمعها غلمان وغلمة وأغيلمة. يقول ابن الأثير «المراد بالأغيلمة هنا الصبيان وذلك لصغرهم».

ويجمع شراح البخاري على أن المقصود بالغلمة في هذا الحديث هم حُكام بني أُمية. ولا بد أن يكون هذا التفسير مستمداً من خارج النص، إذ ليس في مادته اللفظية ما يشير إلى تخصيص بني أُمية. ليس ذلك فحسب، بل إن الحكام من بني أُمية ليس فيهم من تولى الحكم وهو دون البلوغ، وكذلك من تولى لهم الإمارات والأعمال، وحيال ذلك فقد لجأ بعض الشراح إلى تأويل متكلف لمعنى الأغيلمة بحيث ينطبق على حُكام بني أُمية، يقول ابن حجر «وقد يطلق الصبي والغليم للتصغير على الضعيف العقل والتدبير والدين ولو كان محتلماً وهو المراد هنا، فإن الخلفاء من بني أُمية لم يكن فيهم من استخلف وهو دون البلوغ وكذلك من أمروه على الأعمال إلاَّ أن يكون المراد بالأغيلمة أولاد بعض من استخلف فوقع الفساد بسببهم فنسب إليهم. والأولى الحمل على أعم من ذلك»[١٣٣].

ووكما هو واضح فإن ابن حجر يبدأ تفسيره للنص من خارجه، فهو ينطلق من فرضية ثابتة لديه هي أن المراد بالغلمة خلفاء بني أُمية، ثم يسقط هذه الفرضية على النص ليتوافق معها، ولكن هذا التوافق لا يتم إلاَّ بعنت وتكلف شديدين من خلال التأويل البعيد لمعنى الغلمة والغلام في استخدام اللغة العربية. فنحن إذا حيال تفسير للنص ينطوي على ضرب من «القلب»، أو عكس الأدوار حيث كان ينبغي أن تبدأ إستدلالية النص من داخله لا سيما والأمر يتعلق بالدلالة اللغوية للمفردات ولسنا نعني بذلك أن دلالة النص أي نص، تستطيع الإستغناء مطلقاً عن سياقاته الخارجية الأوسع، بل نعني أنه ليس لهذه السياقات الخارجية أن تتحكم في الدلالة الموضوعية للنص بغير دليل، وإلاَّ صرنا حيال عملية تغيير في بنية النص ذاته. وهذا يؤكد خطورة النقل المبتور للنصوص ـ وهو السلوك الغالب في نقل الأحاديث كما أسلفنا ـ إذ تظل هذه النصوص في حاجة دائمة إلى مساعدة خارجية حتى يفهم المراد منها، وهو أمر محفوف بمخاطر «الظنية» التي تلازم على الدوام تأويلات الشراح وإفتراضاتهم الإحتمالية.

وإذا كان ابن حجر ـ بغرض مجاراة الإجماع على تسكين النص على بني أُمية ـ قد لجأ إلى التأويل اللغوي، فإن ابن بطال ـ ولنفس الغرض ـ يعتمد على نص آخر لأبي هريرة أيضاً يرويه مرفوعاً، «أعوذ بالله من إمارة الصبيان، قالوا وما إمارة الصبيان؟ قال: إن أطعمتموهم هلكتم، وإن عصيتموهم أهلكوكم». وفي رواية ابن أبي شيبة «أن أبا هريرة

(١٣٣) فتح الباري ـ ج ١٣ ـ ص ٩.

كان يمشي في السوق ويقول: اللهم لا تدركني سنة ستين ولا إمارة الصبيان»[١٣٤]. ثم يعلق ابن حجر بقوله: «وفي هذا إشارة إلى أن أول الأغيلمة كان في سنة ستين فإن يزيد بن معاوية استخلف فيها»[١٣٥].

ولا بد أن يكون القارىء قد لاحظ، أنه ليس في الحديثين أية إضافة تفسيرية تخصص الغلمة ببني أُمية، فالحديث الأول يشير إلى الصبيان وهو في نفس معنى الغلمة. أما الحديث الثاني ـ فعلى إفتراض صحة القول وجدية أبي هريرة وهما أمران إن سلم أولهما لم يسلم الثاني ـ فليس فيه إلاَّ الإشارة إلى سنة ستين حيث تولى يزيد بن معاوية، والأمر فيها يتعلق برأي أبي هريرة وليس بنص مرفوع إلى النبي ﷺ، كما أن يزيد لم يكن حدثاً ولا صبياً حين تولي الحكم، ومعنى ذلك أنه ليس في الحديثين الأخيرين ـ في ذاتهما ـ ما يساند تفسير الغلمة ببني أُمية.

والمعنى المستخلص من ذلك كله، هو أن هذه النصوص يُراد لها أن توظف ضد بني أُمية. أي أننا حيال عملية تنصيص سياسي نظري، تستخدم فيها أدوات التفسير والتأويل والجمع والتركيب ولا تستبعد منها أداة التنصيص الأصلية ألا وهي الوضع والاختلاق.

وهنا نصل إلى سند الحديث الأول الذي أورده البخاري، فراوي الحديث عن أبي هريرة هو سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص بن أُمية. وسعيد هذا هو ابن عمرو بن سعيد المعروف بالأشدق. ومن المعلوم أن عمرو بن سعيد كان ولي عهد المملكة الأموية لعبد الملك بن مروان، وقد قتله عبد الملك وألقى برأسه من جانب القصر إلى أعوانه، ثم هتف المنادي إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من قضاء الله النافذ. فهل يكفي هذا لتفسير الوجهة التي تمَّ توجيه الحديث إليها؟ أعني إلى القول بأن المقصود بالغلمة هم حُكام بن أُمية الذين قتلوا والد الراوي وإستأثروا بالحكم دونه. هل تقبل رواية الموتور في موضوع ترته؟.

أما راوي الحديث عن سعيد بن عمرو، فهو حفيده عمرو بن يحيى، ولكي يتمكن عمرو من سماع جده سعيد فلا بد أن يكون جده قد حدث بذلك في أواخر دولة بني مروان. وهو ما يعني أن بين سماع الجد من أبي هريرة وتحديث حفيده مدة تُقارب ثلاثة أرباع القرن، كما أن الحفيد نفسه لم يحدث بهذا الحديث إلاَّ بعد سبعين سنة أُخرى وذلك حتى يتمكن موسى بن إسماعيل من السماع منه، وفق رواية الإسماعيلي[١٣٦]. وحيال ذلك كله فسوف يقفز السؤال التالي: هل كان البخاري يفطن إلى الأثر التضعيفي الذي يمكن

---

(١٣٤) فتح الباري ـ ج ١٣ ـ ص ١٠.

(١٣٥) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

(١٣٦) ابن حجر ـ فتح الباري ـ ج ١٣ ـ ص ١١.

لهذه الفجوات الزمنية أن تتركه على «شرط السماع» شرط البخاري الشهير؟.

ولا شك أن شرط الإتصال بالسماع، الذي تمسك به البخاري غالباً، شرط ضروري، ينم عن ملكة توثيقية راقية، إذا ما قارناها بمثيلاتها عند سائر المحدثين، ولكنه ـ بحكم الظنية الآحادية ـ سوف يظل في حاجة إلى بقية الشروط، كما أنه في ذاته سيظل بحاجة إلى النظر في «كنه» السماع، وقته، وكيفيته، ودوافعه.

ونختتم قراءتنا لهذا الحديث، بمقولة غريبة لابن بطال، يقول: «وفي هذا الحديث أيضاً حجة لما تقدم من ترك القيام على السلطان ولو جار. لأنه أعلم أبا هريرة بأسماء هؤلاء وأسماء آبائهم ولم يأمرهم بالخروج عليهم مع إخباره بأن هلاك الأمة على أيديهم»[137].

ونحن نعجب من تواصل هذا الجهد النظري الملحاح في تأييد هذه الفكرة مع تجاهل الفكرة المقابلة لها. فهذه محاولة متكلفة أُخرى لتوليد النص وإستقطاره لينطق بتقنين التسلط، ومن العجيب أنه يقدم طاعة السلطة الجائرة، على مصلحة الأُمة، لا، بل على بقائها ذاته. فهو لم يأمر بالخروج على السلطة الغاشمة غير الشرعية، رغم أن على يديها هلاك الأُمة، فكأن هلاك الأُمة أخف ضرراً من معصية السلطة. فهل يسمح بهذا معقول أو منقول!.

وننتقل إلى حديث آخر عند البخاري، نمهد به للدخول إلى عالم الفتن العجيب في صحيح مسلم.

ـ ٨ ـ

«لا تقوم الساعة حتى تضطرب أليات نساء دوس إلى ذي الخلصة»[138].

ينقلنا هذا الحديث إلى نغمة أُخرى من نغمات الفتن، ليست بعيدة كل البعد عن ساحة التوظيف السياسي، هي نغمة الإرهاص بآخر الزمان، والتحدث عن مفاسد وشرور لا تقوم القيامة حتى تقع، وعن ملاحم وحروب ستخوضها الأُمة المسلمة ضد أعدائها بين يدي الساعة.

ويثير هذا الحديث مع غيره من الروايات التي تدور حول هذا المعنى، جملة من المشاكل الموضوعية والشكلية، على رأسها مشكلة التوافق أو التعارض بين النبوءات الواردة بها، وبين أحداث الواقع التاريخي اللاحق. وهي المشكلة التي يتهيأ لنا ـ بحكم موقعنا الزمني الراهن ـ من إمكانيات التناول والنظر فيها، ما لم يتهيأ لعصور السلف

---

(١٣٧) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

(١٣٨) صحيح البخاري ـ كتاب الفتن ـ ٧١١٦.

الأول، التي كانت هذه النصوص ـ في رأينا ـ موجهة إليها على وجه الخصوص.

والواقع أن كثيراً من هذه الروايات ـ كما سنرى من خلال النص الماثل وغيره من روايات الفتن لا سيما تلك الواردة في صحيح مسلم ـ لا توافق أحداث التاريخ كما وقعت بالفعل في العصور اللاحقة على عصر النص. وهو ما يجعلنا نتأى بهذه الأخبار عن منطقة الصحيح المقبول من السنة مهما كان اسم الكتاب الذي وردت به، ومهما كان الإسناد الذي ركبت عليه، ونميل إلى تفسيرها ـ كظاهرة فكرية ـ بطبيعة الطور العقلنفسي السائد حينذاك، والذي كان يجاور ـ في غيبة الدور الفاعل للقرآن، وعلى نحو شبه نزوعي ـ بين منطقة الغيب الإيمانية الصحيحة، وبين كثير من مناطق الخرافة والأساطير الغنوصية التي أشرنا من قبل إلى مصادرها المتعددة في الساحة العربية والمسلمة. وإضافة إلى ذلك، لا يجوزم استبعاد الدوافع السياسية التي قد تكون كامنة خلف بعض هذه الروايات، بدافع النقمة وغرض التشنيع.

وحين نمعن النظر في هذه الروايات، نجد أن معظمها ـ وهو يتحدث عن آخر الزمان أي نهاية العالم ـ يصور لنا الأحداث وكأنها ستقع في القرون الهجرية الأُولى، أو في مناخ حضاري لا يتجاوز مناخ تلك القرون بحال من الأحوال، فالحروب ستقع بين المسلمين و «الروم» إذ ستقوم الساعة كما يروي مسلم مرفوعاً «والروم أكثر الناس»(١٣٩). وسوف تدرك المعارك بينهم «بدابق» قرب حلب، ويخرج إليهم جيش من «المدينة». وأن هذا الجيش هو الذي سيفتح القسطنطينية، وأنه سيقتسم «الغنائم» وقد علقت «السيوف» يالزيتون حيث ينزل المسيح فيقتل الشيطان بيده «ويريهم دمه في حربته»(١٤٠).

وسوف نعرض بعد قليل لهذا السياق الخرافي الذي يكذبه الواقع التاريخي الملموس، وذلك من خلال النظر في أحاديث الفتن عند مسلم. أما الآن فنعرض على ضوء السياق نفسه لحديث البخاري الذي افتتحنا به هذه الفقرة «لا تقوم الساعة حتى تضطرب أليات نساء دوس إلى ذي الخلصة». وذو الخلصة كما يذكر البخاري في عقب الحديث هو طاغية دوس التي كانوا يعبدون في الجاهلية.

ومعنى الحديث كما يقول الشراح السلفيون «أن نساء دوس ـ وهي قبيلة أبي هريرة راوي الحديث ـ يركبن الدواب من البلدان إلى الصنم المذكور، فهو المراد باضطراب ألياتهن» أو أنهن ـ كما يقول ابن حجر ـ «يتزاحمن بحيث تضرب عجيزة بعضهن الأُخرى

---

(١٣٩) انظر صحيح مسلم ـ كتاب الفتن وأشراط الساعة ـ الحديث ٧١٣٩.

(١٤٠) صحيح مسلم ـ كتاب الفتن ـ باب فتح قسطنطينية وخروج الدجال، ونزول عيسى ابن مريم ـ الحديث رقم ٧١٣٨.

عند الطواف حول هذا الصنم»[١٤١]. وذلك كله ـ بالطبع ـ قبل قيام الساعة.

ومن الغريب اللافت للنظر، أنه بينما راح هؤلاء الشراح، شراح البخاري ومسلم، يناقشون باهتمام مسألة ضبط ذي الخلصة، وما إذا كانت الخاء واللام والصاد مرفوعة أو منصوبة، وأين مكان ذي الخلصة وما إذا كان موضعها بتبالة الحجاج أم بتبالة أُخرى، وما إذا كانت تبالة ذاتها بفتح المثناة وتخفيف الموحدة[١٤٢]. بينما راح النووي المتوفى سنة ٦٧٦هـ وابن حجر المتوفى سنة ٨٥٢هـ يناقشان ذلك، نجد أنهما تغافلا عن مناقشة الموضوع ذاته، فلم يبحث أحد منهما أولاً: عما إذا كانت قبيلة دوس نفسها لا تزال قائمة حتى عصره (القرن السابع للنووي، والتاسع لابن حجر) أم أنها انقرضت مع الزمن وذابت مع التاريخ. وإذا افترضنا أن المناخ الحضاري السائد فيما بين القرنين السابع والتاسع، كان يسمح ببقية من تصور النظام القبلي، حيث لم تكن النقلة الحضارية الاجتماعية الحادة إلى العصور الحديثة قد تمت بعد، بحيث يمكن الحديث عن بقاء دوس، إذا افترضنا ذلك من باب الجدل، فليس من السهل افتراض بقاء ذي الخلصة، لا سيما وأن صحيح مسلم نفسه يتضمن حديثين واضحين، يثبت فيهما جرير بن عبد الله أن النبي ﷺ بعثه إلى مائة وخمسين رجلاً فحرق الصنم حتى الصنم حتى جعله «كالجمل الأجرب»[١٤٣]. ومن الثوابت التاريخية التي نقطع أنها كانت قد استقرت قبل هذين القرنين بمراحل طويلة، أن الوثنية العربية لم تقم لها قائمة قط منذ دحرها الإسلام في الصدر الأول.

وليس من السهل أيضاً في هذا الصدد، تأويل المسألة تأويلاً معنوياً، يصرفها إلى معنى الإرتداد اللاحق إلى ضرب من ضروب العبودية لغير الله تعالى، لأن النص يشير إلى وقائع مادية ملموسة، تصدر على نحو بعينه من نساء قبيلة بعينها، حول صنم بعينه، ليس من الرموز المشهورة في باب الوثنية. إننا هنا حيال تصور وتصوير للأحداث ينبع من واقع البيئة والتاريخ المرئي. ورغم أنه يتنبأ في الزمان اللاحق، ـ أو ربما بسبب ذلك ـ فإنه لم يستطع أن يخرج من معطيات الواقع الجغرافي، إلى آفاق أوسع يقتضيها الحديث عن المستقبل الفسيح. الأمر الذي يجعلنا ـ ونحن نقرأ أمثال هذه النصوص على ضوء التاريخ ـ نقارب الجزم بإستحالة صدورها عن النبي ﷺ. وإلاّ فإن في الأمر مجازفة بسمعة هذا الدين. وفي سبيل ماذا؟ في سبيل الإصرار على الدفاع عن روايات الآحاد، من منطلق

---

(١٤١) فتح الباري ـ ج ١٣ ـ ص ٧٦.

(١٤٢) انظر في شرح الحديث عند البخاري ـ ابن حجر ـ فتح الباري ـ السابق ـ نفس الموضع. وفي شرحه عند مسلم، النووي ـ شرح صحيح مسلم ـ المكتبة القيمة ـ القاهرة ـ تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي ـ ج ٨ ـ ص ٣٣١.

(١٤٣) صحيح مسلم ـ باب مناقب الصحابة ـ مناقب جرير.

المرادفة بينها وبين السنة.

إن السنة في الحقيقة ـ كما كررنا القول ـ ليست مرادفة لأخبار الآحاد جميعاً. وحين ننفي عن السنة من هذه الروايات، ما يخالف الكتاب، ويناقض العقل، ويعارض الثابت من شواهد التاريخ نكون قد دافعنا عن السنة وبالتالي عن الإسلام أعظم الدفاع، وحينئذ، وليس قبلئذ بحال من الأحوال، سوف يمكن للإسلام أن يقدم للعالم وللعقل الإنساني المعاصر، طرحه الإيماني العظيم الذي يصعب على البشرية رفضه، لأنه سيكون وحياً خالصاً قطعي الإسناد إلى الله تعالىٰ أي صالحاً للزمان كله والمكان كله، ولن يكون طرحاً تاريخياً مبصوماً ببصمة القرون، ولا طرحاً جغرافياً مصبوغاً بصبغة الشعب والإقليم.

إننا نجزم أن ثمة ضربين من الطرح يمكن تقديمهما باسم الإسلام. الأول: هو الذي يعرض اليوم بالفعل على العالم، وهو طرح تاريخي جغرافي يقدم إلى الناس مفهوم عصر التدوين للإسلام، بكل ما في هذا المفهوم من ظنية الروايات، وتاريخانية الفقه، فضلاً عن مؤثرات الطور العقلي السابق على القرآن، والتي تمكنت من التسرب والبقاء في العقل التدويني الأول بسبب الملابسات التي تناولناها بالتفصيل.

أما الطرح الثاني. وهو ما لم يقدم بعد إلى العالم، فهو الطرح الذي تعرضه الرؤية الخالصة للقرآن وصحيح السنة الثابت ثبوتاً قطعياً، وهو طرح مطلق، يمثل الوحي الإلهي، بكل ما في هذا الوحي من قيم الحق، والعدل، والمحبة، وإعلاء قيمة الحرية والعقل في الإنسان. وفي مقابل الظنية التي يحملها الطرح الأول يقوم هذا الطرح على قطعية اليقين في الثبوت. كما أنه في مقابل التاريخية الإقليمية التي لا بد أن يصطبغ بها الفقه المحفوظ، يقدم الفرصة لإنشاء فقه جديد نابع من جدة التاريخ والإقليم. وكذلك ففي مقابل دائرة الإلزام التكليفي الباهظة التي يحاصر الطرح السلفي من خلالها ـ بغير نص ـ معظم جوارح الإنسان، مما يؤدي، من الناحية العملية، إلى إتساع الفجوة بين التعاليم وبين الطاعة، في مقابل ذلك يعزز الطرح القرآني السني الثابت ـ كما بينا ـ من شأن دائرة المباح، جاعلاً إياها أصل التكليف في الإسلام. وفي مقابل التوجس الذي رأيناه متفشياً في الطرح التاريخي حيال العقل والحرية، مما كان من شأنه تكريس القمع الذي مورس على الذات الإسلامية من قبل السلطة، يعلي الطرح القرآني السني الثابت من قيمة العقل الإنساني المفطور ويهتف بحريته. وفي مقابل الإستبداد السياسي الذي تم تقنينه نظرياً بمعرفة الفقه التاريخي، فإن الطرح القرآني السني الثابت يحض على تكريس الشورى، ويفتح الباب واسعاً ـ من خلال دائرة المباح ـ أمام الاجتهاد الإنساني لإختيار النظام السياسي الملائم للزمان والمكان تحت سقف المبادىء العليا للإسلام وقيمه النبيلة. وهو سقف مرتفع جداً، إلى الدرجة التي تسع التنوع البشري كله في الزمان والمكان.

وعلى وجه الجملة، يقدم هذا الطرح الأخير رؤية مغايرة، للرؤية التاريخية التي تقدم اليوم باسم الإسلام وبقدر ما يدهشنا حجم التغاير بين الرؤيتين، يدهشنا إصرار العقل السلفي الراهن ـ أي العقل المسلم كله إلاّ قليلاً ـ على تبني هذه الرؤية الأخيرة. ولكننا حين نستدرك أن هذا العقل الراهن هو الوريث الشرعي للعقل السلفي الأول، أو أنه الإمتداد الطولي له بحكم التكوين، فإن دهشتنا تعود لتنصب على هذا التوريث التاريخي ذاته، وكيف تمَّ عبر تراكم طويل وبطيء، بمثل هذا الضرب العجيب من السلبية والإستسلام.

إن الإصرار على تبني هذه الرؤية السلفية، بما في ذلك الاعتماد المطلق على منهج الرواية الإسنادي، والدفاع المتواصل عن روايات الآحاد، ظناً بأنها ترادف معنى السنة، لا بد أن يساهم في تكريس النظرة الإستهجانية التي ينظر العقل الإنساني الراهن من خلالها للإسلام. فهو يُرادف بين هذه الروايات وبين الإسلام من حيث يصر العقل السلفي على المرادفة بينها وبين السنة. إن من الظلم الفاحش في حق الإسلام أن يعرض من خلال بعض الروايات الآحادية التي تنسب زوراً إلى سنة النبي ﷺ، فتظهر هذه السنة كما لو كانت جملة من الأساطير والخرافات التي تبث عكسها بشهادة التاريخ. وإذا لم يكن فيما سقناه قبل من الأمثلة ما يكفي لتوضيح هذه الحقيقة، فإننا نتوقع أن تحمل الفقرة التالية، والتي سنخصصها لأحاديث الفتنة في صحيح مسلم، بياناً توضيحياً كافياً لها.

أحاديث الفتن في صحيح مسلم

ـ ٩ ـ

يمثل كتاب الفتن من صحيح مسلم ـ في نظرنا ـ إشكالية كبرى. وبغض النظر عما انتقد عليه من جهة الإسناد من قبل أبي زرعة[١٤٤]، والدارقطني[١٤٥]، وأبي مسعود

---

(١٤٤) أبو زرعة من الأسماء الكبيرة في الحديث، وقد وصفه أحمد بأنه كان يحفظ ٧٠٠ ألف حديث. وعندما عرض عليه صحيح مسلم نظر فيه ثم قال: يحدث عن أسباط بن نصر! وعن طعن بن نسير وهو أطم من الأول! قطن بن نسير وصل أحاديث عن ثابت جعلها عن أنس، ويروى عن أحمد بن عيسى المصري في كتاب الصحيح! أيحدث عن هؤلاء ويترك محمد بن عجلان ونظراءه ويطرق لأهل البدع عليها فيجدوا السبيل بأن يقولوا للحديث إذا احتج به عليهم ليس هذا من كتاب الصحيح. . ثم أشار إلى مسلم بقوله «هؤلاء قوم أرادوا التقدم قبل أوانه فعملوا شيئاً يتسوقون به، ألفوا كتاباً لم يسبقوا إليه ليقيموا لأنفسهم رياسة». انظر شرح النووي لمسلم ـ المقدمة.

(١٤٥) للدارقطني كتاب في الإستدراك ـ إسنادياً ـ على الشيخين هو «الإستدراكات والتتبع».

الدمشقي[١٤٦]، وأبي علي الغساني[١٤٧]. وغيرهم كابن حزم[١٤٨]، وابن تيمية[١٤٩]، فإن المعضلة الأخطر فيما يتعلق بهذا الكتاب، تأتي من قبل «متونه» ذات الطابع الميثولوجي (الأسطوري) الفج، لا سيما تلك التي ثبت خلافها لوقائع التاريخ ثبوتاً قطعياً لا شك فيه.

ولما كنا معنيين بالدرجة الأولى، بحكم نطاق البحث في هذه الفصول، بقراءة النصوص قراءة سياسية على ضوء التاريخ، بغرض الوقوف على حقيقة التنصيص السياسي في عصر التدوين، فسوف تقصر دائرة النقاش في هذه الفقرة عن الإحاطة بكل أحاديث الفتن، وإن كنا نعتقد أن في القليل الذي سنشير إليه، ما يكفي لتعميم السمة أو السمات المشتركة على معظم نصوص الباب.

وكما سبق القول، فقد تكلمت أحاديث الفتن عن نبوءات تقع في آخر الزمان، بلغة تنتمي إلى مفردات القرن الهجري الأول. فالحروب سوف تقع مع «الروم»، وبجيش ينزل من قبل «المدينة»، أما أدوات القتال فهي الخيول والسيوف والرماح، وأما غنائم الحرب فسوف يتم إقتسامها في الميدان، وسوف يبعثون عشرة فوارس طليعة، يعرف الرسول ﷺ ـ في زعمهم ـ «أسماءهم، وأسماء آبائهم، وألوان خيولهم»، ثم يصرخ «الشيطان» فيهم، وينزل عيسى ابن مريم، فيقتل الشيطان بيده «فيريهم دمه في حربته».

وربما كان من المناسب في هذا الصدد، وقبل أن نمعن في تفاصيل الروايات، أن نستحضر مقولة ابن خلدون عن تفرقته المعروفة بين الروايات الناقلة للأخبار، والروايات الناقلة للتكاليف. فهوى يرى «أن أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها إنما هو بمعرفة طبائع العمران (يعني التاريخ والاجتماع) وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. . . . (وذلك أن) الأخبار والواقعات لا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة»[١٥٠]. أما التكاليف الإنشائية أي الأمر والنهي، فهو يرى «أن الشارع أوجب العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. إذ

---

(١٤٦) لأبي مسعود كتاب الأطراف.

(١٤٧) في كتابه تقييد المهمل. وانظر مقدمة النووي في شرحه لصحيح مسلم.

(١٤٨) إستدراكات ابن حزم على مسلم وغيره من المحدثين مبثوثة في كتابيه الإحكام والمحلى. وهو يشير إلى الإسناد المشهور عند مسلم «أبو الزبير عن جابر» فقد كان أبو الزبير مدلساً مشهوراً ومع ذلك فقد أكثر مسلم من عنعنات أبي الزبير عن جابر. وقد روى عن جابر وابن عمر حديثاً بروايتين يقطع ابن حزم بأن «إحداهما كذب بلا شك». كما وقف ابن حزم مضعفاً أمام حديث أبي هريرة «خلق الله التربة يوم السبت» الذي أشرنا إليه من قبل.

(١٤٩) انظر تفسيره لسورة الإخلاص.

(١٥٠) ابن خلدون ـ المقدمة ـ ص ٢٨.

فائدة الإنشاء مقتبسة منها فقط»[151].

ويعني ذلك أن صحة الإسناد (المستفادة من عدالة الرواة وضبطهم) لا قيمة لها بالنسبة «لخبر» لا يطابق الواقع، إما لأنه في ذاته غير ممكن، وإما لثبوت عكسه في التاريخ ثبوتاً قطعياً. وكما أشرنا من قبل[152]، فقد كان ابن خلدون ـ فيما يبدو ـ يقصد من وراء تفرقته السابقة، إلى إبعاد النص السني في مجمله عن دائرة المنهج التاريخي الاجتماعي، الذي كان يمارس من خلاله نقد الروايات والأخبار التاريخية، مما يجعل هذه التفرقة في نهاية الأمر سنداً تكريسياً لمنهج الرواية الإسنادي الذي يتعاطاه علم الحديث التقليدي، فالنصوص السنية سوف تظل خاضعة لهذا المنهج، فيما تخضع الروايات الإخبارية غير الحديثية لمنهج المطابقة التاريخي الذي أشار إليه ابن خلدون.

وإذا ما جارينا ابن خلدون في تفرقته، فإن النصوص السنية المتضمنة «للأخبار» ينبغي أن تخضع قراءتها لمنهج النقد التاريخي القائم على المطابقة، من حيث أنها في حقيقتها ـ ورغم ورودها في كتب السنة ـ روايات إخبارية منقولة عن رواة من آحاد البشر، وليست محض إنشاء تكليفي محصور بين فعل الأمر وفعل النهي.

ومع ذلك فإن ورود الأحاديث في معظمها بصيغ إنشائية محض، أعني مجردة عن سياقات الواقع التفصيلي الذي وردت فيه، أمر ينطوي بالضرورة، في نظرنا، على ضرب من ضروب التدخل الفقهي اللاحق، لأن النص السني ـ بالذات ـ كان يصدر في أغلب الأحوال، كرد فعل لواقع تفصيلي ناجم عن حوادث الحياة كما كانت تجري بالناس في عهد النبي ﷺ، ومن ثم فإن عملية النقل التي تتم للنص سوف تكون ناقصة إذا هي اكتفت بنقل الخلاصة الإنشائية المتضمنة للتكليف، دون أن تنقل لنا معه ملابسات الواقعة وظروف الحدث، وهذه الملابسات وتلك الظروف هي «أخبار» توجب علينا لدى ورودها إعمال منهج المطابقة. وقد فصلنا القول في ذلك، في مواضع سابقة، باعتباره عيباً في عملية التدوين التقليدية التي تمّ نقل النص السني من خلالها، وأشرنا حينذاك، إلى الأثر التعتيمي البالغ الذي تركه على النصوص، أعني على أدواتنا الإدراكية لها من جهة الدلالة ومن جهة الثبوت.

وحتى نخرج من جاذبية هذا الإستطراد، نحتم إستدعاءنا لتفرقة ابن خلدون، بالقول إن نصوص الفتن التي نعرض لها من صحيح مسلم، هي روايات إخبارية قح، ومن ثم فإن

(١٥١) المرجع السابق ـ ص ٣٤.
(١٥٢) انظر الفصل الثاني ـ فقرة ٧.

المنهج الذي يجب تناولها من خلاله هو منهج المطابقة على وقائع التاريخ.

وسوف نبدأ بخبر القسطنطينية.

عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا تقوم الساعة حتى ينزل الروم بالأعماق أو بدابق. فيخرج إليهم جيش من المدينة، من خيار أهل الأرض يومئذ. فإذا تصافوا قالت الروم: خلوا بيننا وبين الذين سبوا منا نقاتلهم، فيقول المسلمون لا والله لا نخلي بينكم وبين إخواننا. فيقاتلونهم فيهزم ثلث لا يتوب الله عليهم أبداً، ويقتل ثلثهم، أفضل الشهداء عند الله، ويفتتح الثلث لا يفتنون أبداً. فيفتتحون قسطنطينية، فبينما هم يقتسمون الغنائم، قد علقوا سيوفهم بالزيتون، إذ صاح فيهم الشيطان: إن المسيح قد خلفكم في أهليكم. فيخرجون، وذلك باطل. فإذا جاءوا الشام خرج، فبينما هم يعدون للقتال، يسوون الصفوف، إذ أُقيمت الصلاة فينزل عيسى ابن مريم ﷺ فأمهم، فإذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء، فلو تركه لإنذاب حتى يهلك. ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته». تفرد به (مسلم ٧١٣٨).

ولسنا نزعم أن وراء هذا الحديث شبهة سياسية واضحة أمكن لنا الوقوف عليها، وإنما أوردناه باعتباره مثالاً نموذجياً، للرواية الإخبارية، التي يجب إخضاعها لمنهج المطابقة التاريخي، وباعتباره أيضاً أحد المؤشرات الواشية بطبيعة الحالة العقلية لعصر الرواية، بمكوناتها القبلقرآنية المتعددة، ونزوعها اللاعقلي الواضح.

يتكلم النص عن ملحمة قتالية يخوضها المسلمون بيد يدي الساعة، ومع ذلك فهو يفترض بقاء مصطلح «الروم» باعتبارهم عدواً أبدياً للمسلمين، الذين سيظلون بدورهم يتمركزون في «المدينة» وما حولها. وبعد أن يهزم الروم عند دابق أو الأعماق وهما موقعان بالشام قرب حلب، فإن هذا الجيش القادم من المدينة سوف يتجه إلى القسطنطينية ويفتحها، وهنالك تقتسم الغنائم وتعلق «السيوف» بالزيتون، وحينئذ يصرخ الشيطان في جموع الفاتحين بأن المسيح قد نزل، فيخرج الناس لملاقاته، فإذا هو المسيح الكاذب أو الدجال، فيعودون إلى القتال «ويسوون الصفوف» بالشام، وهنا ينزل المسيح الحقيقي، فإذا رآه الدجال «ذاب كما يذوب الملح في الماء»، ومع ذلك فإن المسيح لا يدعه يذوب بل يقتله بيده «ويريهم دمه في حربته».

ولسنا في حاجة إلى كثير من التعليق على هذه النبوءات التي لم يصدقها التاريخ. لقد فتحت القسطنطينية بالفعل تحت راية إسلامية، ولكن ذلك لم يكن على يد جيش من المدينة، بل كان على يد الأتراك الذين غزوها تحت قيادة محمد الثاني سنة ١٤٥٣م، وليس في آخر الزمان، ولم ينقسم الجيش الفاتح إلى ثلاثة إقسام ثم تمَّ النصر على يد واحد منها، ولم يعلقوا سيوفهم على الزيتون. ثم ـ وهذا هو الأهم ـ لم يصرخ فيهم

الشيطان، ولم يظهر الدجال، ولم ينزل المسيح، وبالتالي فهو لم يؤمهم في الصَّلاة، ولم يقتل الدجال بيده، ولم يريهم حربة ملوثة أو غير ملوثة بالدماء»[١٥٣].

ويمنعنا الغرض المحدد لهذه الفقرة، من الإسترسال وراء فكرتي الدجال ونزول المسيح، وردهما إلى أُصولهما من المسيحيات، التي تسربت إلى الروايات الحديثية، شأنها في ذلك شأن الإسرائيليات، وإن كان بدرجة أقل من تلك الأخيرة، ففي إنجيل يوحنا (٥/ ٢٢) «لأن الأب لايدين أحداً بل قد أعطى كل الدينونة للابن». وفي ختام سفر الرؤيا (٢٢/ ١٢) «وهاأنا آتي سريعاً وأُجرتي معي لأُجازي كل واحد كما يكون عمله»، وهو نفس المعنى الذي يرويه البخاري عن أبي هريرة ـ أيضاً ـ مرفوعاً «والذي نفسي بيده ليوشكن أن ينزل فيكم عيسى ابن مريم حكماً عدلاً، فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية (لاحظ تصور استمرار النصارى في وضعية الجزية إلى آخر الزمان) ويقتل القرد (لا أدري لماذا؟) ولا يقبل إلاَّ الإسلام». ولست أدري كيف يتكرر الحديث عن نزول عيس بلفظ «الوشك» أي قرب الحدوث في حين تقرر الأحاديث أن نزوله سيكون في آخر الزمان، وذلك أن الوشك ـ في رأينا على الأقل ـ لا يتحقق في نحو ألف وخمسمائة عام[١٥٤]. أما فكرة قتل الدجال على يد المسيح، فقد أشار إليها بولس في رسالته الثانية إلى أهل اتسالنيقي[١٥٥]. وعلى كل حال، فمسألة العناصر المسيحية في الروايات الآحادية[١٥٦]، بحاجة إلى دراسة مستقلة ضمن دراسات متعددة عن العناصر الإسرائيلية والإقليمية، فضلاً

---

(١٥٣) هذا بينما تربط الروايات ربطاً وثيقاً بين فتح القسطنطينية وخروج الدجال وبالتالي المسيح فعند أبي داود مرفوعاً «الملحمة الكبرى، وفتح القسطنطينية، وخروج الدجال في سبعة أشهر «سنن أبي داود ـ ٤٢٩٥. كما أنها تربط خروج الملحمة «بخراب يثرب» فكما يروي أبي داود مرفوعاً: «خراب يثرب خروج الملحمة، وخروج الملحمة فتح قسطنطينية، وفتح قسطنطينية خروج الدجال» ٤٢٩٤. ولقد فتحت القسطنطينية فتحاً غير مسبوق بخراب يثرب وغير ملحوق بالدجال.

(١٥٤) انظر حديث الجساسة الغريب، بل الممعن في الغرابة، في صحيح مسلم (كتاب الفتن ٧٢٤٣، ٧٢٤٤، ٧٢٤٥) وكذلك عند أبي داود (٤٣٢٦)، والترمذي (٢٢٥٣)، والنسائي في الحج، وابن ماجة (٤٠٧٤). وفيه يروى عن تميم الداري ـ وهو نصراني أسلم ـ ضمن حديث طويل «أنا المسيح وإني أوشك أن يؤذن لي في الخروج، فأخرج إلى الأرض فلا أدع قرية إلاَّ هبطتها في أربعين ليلة غير مكة وطيبة. .» وهكذا يكون الدجال أيضاً منذ يومها وهو على وشك الظهور.

(١٥٥) رحمة الله الهندي ـ إظهار الحق ـ ج ٢ ص ١٩١.

(١٥٦) أنظر على ضوء هذه الحقيقة في البخاري ما رواه عن أبي هريرة ـ ومرة أُخرى هو أبو هريرة ـ مرفوعاً «كل ابن آدم يطعن الشيطان في جنبه حين يولد، غير عيسى بن مريم ذهب يطعن فطعن في الحجاب» وفي رواية «غير مريم وابنها». وفي رواية «غير عيسى ابن مريم وأمه». وهو المعنى الذي وجد فيه المسيحيون تأييداً لعقيدتهم في الخطيئة البشرية الكاملة، التي لم ينج أحد من البشر منها، وصلب المسيح من أجل التكفير عنها، بل لقد وجدوا فيها تأييداً لعقيدتهم في تأليه المسيح. يقول القس إبراهيم لوقاً في كتابه «المسيحية في الإسلام» (ط ٣ ص ٢٧) «فإقرار الإسلام بأن البشر جميعاً =

عن العناصر الهرمسية والغنوصية الأُخرى في هذه الروايات. وهو ضرب من ضروب البحث لا يمكن في نظرنا أن يضر السنة الحقيقية بحال من الأحوال، بل من شأنه أن يدفع عنها كثيراً من الدخيل الشائه الذي تسرب إليها عبر مراحل التدوين المتطاولة.

وننتقل إلى رواية أُخرى من روايات الفتن عند مسلم، تكذبها المطابقة التاريخية.

عن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ «إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وإن أُمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها. وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض. وإني سألت ربي لأُمتي أن لا يهلكها بسنة عامة. وأن لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم. وإن ربي قال: يا محمد! إني إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد. وإني أعطيتك لأُمتك ألا أهلكهم بسنة عامة، وأن لا أُسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم، ولو اجتمع عليهم من بأقطارها ـ أو قال من بين أقطارها ـ (إمعاناً من الراوي في إدعاء الدقة) حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً ويسبي بعضهم بعضاً»(١٥٧).

والمشكلة التي يثيرها هذا الحديث، تأتي من قبل القول بأن الله تعالى قد قضى بألا يسلط على هذه الأُمة عدواً خارجياً يستبيح بيضتهم، أي يقضي على عزهم وملكهم، ولو اجتمع عليهم أقطار الأرض جميعاً. فهذا قول يكذبه التاريخ الثابت، لأن كثيراً من أعداء الأُمة الخارجين قد استباحوا بيضتها بغير خلاف وذلك بدءاً من التتار الذي غزوا بغداد عاصمة الدولة، وقتلوا خليفتها المعتصم سنة ٦٥٦ هـ ـ ١٢٥٨م. وأمعنوا القتل في أهلها أربعين يوماً، ثم غزوا الشام، وحاولوا غزو مصر لولا أن قهرهم الجيش المصري بقيادة سيف الدين قطز. ومن التتار إلى الأسبانيين في الأندلس، والصليبيين في سواحل الشام، ثم الأُوروبيين منذ القرن التاسع عشر، إلى اليهود القابعين حتى اليوم في فلسطين.

ومن الغريب أن النووي وهو أكبر شراح مسلم، توفي سنة ٦٧٦هـ، أي بعد غزو التتار لعاصمة الخلافة بعشرين عاماً، ومع ذلك فقد كتب يعلق على الحديث قائلاً: «وهذا الحديث فيه معجزات ظاهرة، وقد وقعت كلها بحمد الله كما أُخبر به ﷺ». ثم أخذ يعدد المعجزات، فأشار إلى أن «المراد بالكنزين الذهب والفضة، والمراد كنزي كسرى وقيصر ملكي العراق والشام». وأشار إلى أن «ملك هذه الأُمة يكون معظم إمتداده في جهتي

= قد زاغوا وفسدوا، وأنهم مجردون عن المعصية، معرضون لاقتراف الخطايا والآثام، بجانب إقراره للمسيح وحده بالعصمة، وأنه مصون عن مس الشيطان، يرفع المسيح عن طبقة البشر، وبالتالي يقر بلاهوته الممجد». انظر طعن الزمخشري على هذا الحديث، الكشاف. وكذلك الفخر الرازي في تفسيره ـ ج ٢ ص ٤٥٩. وأيضاً محمد عبده في تفسير القرآن الحكيم ج ٣ ص ٢٩١.

(١٥٧) صحيح مسلم ـ كتاب الفتن ـ ٧١١٨، ٧١١٩. وعند أبي داود (٤٢٥٢) والترمذي (٢١٧٦) وابن ماجه (٣٩٥٢).

المشرق والمغرب وهكذا وقع»، حتى إذا ما وصل إلى استباحة البيضة، سكت ولم يعقب(١٥٨).

وننتقل إلى حديث آخر.

عن عبيد الله بن القبطية قال: دخل الحارث بن أبي ربيعة وعبد الله بن صفوان، وأنا معهما على أم سلمة أُم المؤمنين، فسألاها عن الجيش الذي يخسف به، وكان ذلك في أيام ابن الزبير، فقالت: قال رسول الله ﷺ: «يعوذ عائذ بالبيت فيبعث إليه بعث. فإذا كانوا ببيداء من الأرض خسف بهم»، فقلت يا رسول الله فكيف بمن كان كارهاً؟ قال: يخسف به معهم، ولكنه يبعث يوم القيامة على نيته. وقال أبو جعفر: هي بيداء المدينة، والله إنها لبيداء المدينة(١٥٩).

وفي رواية أُخرى عن يوسف بن ماهك عن عبد الله بن صفوان عن أُم المؤمنين، أن رسول الله ﷺ قال: «سيعوذ بهذا البيت ـ يعني الكعبة ـ قوم ليست لهم منعة ولا عدد، يبعث إليهم جيش، حتى إذا كانوا ببيداء من الأرض خسف بهم». قال يوسف: وأهل الشام يومئذ يسيرون إلى مكة(١٦٠).

وقد أورد مسلم هذا الحديث ضمن أحاديث الفتن وأشراط الساعة (وهذه الترجمة من صنع الشراح في الحقيقة لأن مسلماً بوب صحيحه، ولكنه لم يترجم لأبوابه كما صنع البخاري). ويلاحظ المطلع على أحاديث الفتن عند مسلم، أنها تدور في مجملها حول الملاحم المؤجلة لآخر الزمان، وذلك على خلاف البخاري، الذي لم يشر في صحيحه إلى هذه الملاحم، وإن كان قد تكلم عن ظهور الدجال ونزول المسيح عيسى ابن مريم.

ومن هنا فإن لنا أن نتساءل ـ ونحن نبحث عن الزمن الذي يعوذ فيه هذا العائذ بالبيت، فيبعث إليه جيش فيخسف به ـ عما إذا كان هذا الحديث يتكلم بدوره عن أحداث مؤجلة إلى آخر الزمان كسائر الأحاديث التي ورد في سياقها، أم أنه يشير إلى أحداث قريبة ومحددة، تتعلق بعبد الله بن الزبير وصراعه الدموي مع الأمويين على السلطة. فقد اتفق أن عبد الله بن الزبير أصبح «عائذاً بالبيت» يحتمي به من سطوة بني أُمية، وهو يعلن الخروج على سلطانهم، ويرسم نفسه خليفة للمسلمين فيرسل ولاة من قبله على الأمصار، ويمنع حجاج الشام من الوصول إلى مكة. ومع ذلك فلم يكن ابن الزبير يمتلك من أسباب القوة

---

(١٥٨) النووي ـ شرح مسلم ـ ج ٨ ـ ص ٣٠٧.

(١٥٩) صحيح مسلم ـ كتاب الفتن ـ ٧١٠٠، ٧١٠١، ٧١٠٢، ٧١٠٣، ٧١٠٤. والصيغة الأُولى عند أبي داود ـ باب الهدي ٤٢٨٩. وقريب منه عند النسائي في الحج (٥:٢٠٧) وابن ماجه ٤٠٦٣ باب جيش البيداء.

(١٦٠) صحيح مسلم ـ الحديث رقم ٧١٠٣.

ما يكفي لحسم الصراع لصالحه، الأمر الذي يفسر جزئياً عياذه بالحرم المكي، وتوقعه لجيش أموي آت لا ريب فيه من قبل الشام، حيث لا بد أن يمر، في طريقه إلى مكة، «ببيداء المدينة». ولقد جاء هذا الجيش بالفعل مرتين، مرة في أعقاب الحرة بقيادة حصين بن نمير السكوني سنة ٦٤، حيث حاصر مكة أربعاً وستين يوماً. والثانية بقيادة الحجاج بن يوسف، حيث استطاع قمع الثورة وقتل ابن الزبير سنة ٧٣هـ[١٦١].

فهل كان هذا الحديث نصاً دعائياً، استخدمه الزبيرون للتثبيط، في فترة توقعهم لجيش الشام؟.

إن راوي الحديث يقول إن ذلك ـ أي تحديث أُم سلمة بالخبر ـ كان في أيام ابن الزبير. فلماذا يتأخر التحديث به إلى تلك الأيام؟ هل لأن المناسبة استدعته من الذاكرة بفعل التداعي؟ ربما. ولكن الراجح كما ينقل القاضي عياض عن أبي الوليد الكناني «أن أم سلمة توفيت في خلافة معاوية، قبل موته بسنتين، سنة تسع وخمسين ولم تدرك أيام ابن الزبير»[١٦٢].

والرواية الأُخرى التي أوردها مسلم من طريق يوسف بن ماهك، تربط ـ مرة أُخرى ـ بين النص وبين الصراع الأموي الزبيري، حيث تشير إلى أن هذا الحديث ظهر إلى الوجود «وأهل الشام يسيرون إلى مكة»، وعلى كل حال فقد كان الزبيرون ـ وليس بالضرورة عبد الله بن الزبير ـ يتعاطون التنصيص السياسي في خصومتهم الدامية مع الأمويين. وقد ثبت ذلك على نحو قاطع فيما أوردناه عن خبيب بن عبد الله بن الزبير، الذي كان يكثر من الطعن على بني أُمية بأحاديث ينسبها إلى النبي ﷺ، حتى بطش به بنو أُمية في خلافة الوليد بن عبد الملك[١٦٣].

وربما وجدنا عند الطبري في تاريخه مزيداً، من الأضواء التي يمكن إلقاؤها على هذا النص. فهو يروي في أحداث ٦٣ هـ أن أهل مكة ـ وفيهم ابن الزبير ـ كانوا يتوقعون الغزو من قبل جيش الشام بعد الحرة التي إستبيحت فيها المدينة ثلاثة أيام حسوماً، يقول جعفر عن ابن عوف «حج ابن الزبير بالناس سنة ٦٣ هـ. وكان يسمى يومئذ «العائذ» (التوقف هنا ضروري لملاحظة اللقب الذي يتلقب به ابن الزبير، مطابقاً للحديث) ويرون الأمر شورى. قال فلما كانت ليلة هلال المحرم ونحن في منزلنا إذ قدم علينا سعيد مولى المسور بن مخرمة فخبرنا بما أوقع مسلم بأهل المدينة وما نيل منهم، فجاءهم أمر عظيم، فرأيت القوم

---

(١٦١) انظر الطبري ـ التاريخ ـ ج ٤ ـ أحداق سنة ٦٤ هـ ـ ص ٣٨١، ٣٨٢.

(١٦٢) النووي ـ شرح مسلم ـ ج ٨ ص ٢٩٥.

(١٦٣) انظر الفقرة ٢ من هذا الفصل.

شهروا وجدوا وأعدوا وعرفوا أنه نازل بهم»[١٦٤].

فهل كان ابن الزبير يلقب نفسه بهذا اللقب تيمناً بالحديث، وتمنياً لهلاك جيش الشام؟.

إن منظومة الروايات تخلط ـ على نحو واضح ـ بين أحداث الفتن وملاحم آخر الزمان، فمسلم يورد هذا الحديث ضمن هذه الملاحم، مما يوحى بأن هذا العياذ بالبيت وما يتبعه من الخسف بالجيش سيكون في آخر الزمان، وكذلك يفعل أبو داود وهو يورد الحديث في صيغة مقاربة ضمن أحاديث المهدي وأمارات الساعة[١٦٥]، وتشير الصيغة المذكورة عند أبي داود، بل وصيغة مسلم، إلى ضرب من التطابق مع حالة عبد الله بن الزبير. ويسهل على المتتبع لتاريخ الفتن الأُولى في الإسلام، ملاحظة هذا الخلط داخل العقل السياسي المسلم، من إدعاء الكثيرين للمهدية في هذه الفترة، على الرغم من إشارة الروايات إلى أن المهدي يظهر في آخر الزمان. وهو ما يعني أن فكرة «آخر الزمان» كانت حاضرة على نحو من التداخل مع الأحداث الجارية، بحيث لم يكن الكلام عن آخر الزمان مانعاً من تسكين النبوءات على أفراد يعيشون عصر الفتن الأُولى.

ومن هنا تظهر الأهمية البالغة، لمنهج القراءة التاريخية للنصوص السياسية، ومنها نصوص الفتن وآخر الزمان، إذ من شأن هذه القراءة، أن تلقى أضواء كاشفة قد تخفف من حالة الفوضى والإضطراب التي تظهر عليها تلك النصوص، ومن ثم فإن من شأنها أن توقفنا على حقيقة التداخل بين الأحداث السياسية والنصوص السياسية، ثم التداخل بين «الفقه» وتلك النصوص. أعني توقفنا على حقيقة «التنصيص السياسي».

ولنمعن قليلاً في رواية أبي داود.

عن قتادة، عن صالح أبي الخليل، عن صاحب له، عن أُم سلمة زوج النبي ﷺ عن النبي ﷺ قال «يكون اختلاف عند موت خليفة، فيخرج رجل من أهل المدينة هارباً إلى مكة (كهذا فعل ابن الزبير بعد موت معاوية) فيأتيه ناس من أهل مكة فيخرجونه وهو كاره فيبايعونه بين الركن والمقام، ويبعث إليه بعث من الشام (لاحظ ذكر الشام وما ينطوي عليه من إيحاءات أموية) فيخسف بهم بالبيداء بين مكة والمدينة. فإذا رأى الناس ذلك أتاه أبدال الشام وعصائب أهل العراق فيبايعونه. ثم ينشأ رجل من قريش أخواله كلب (كان أخوال يزيد بن معاوية من بني كلب) فيبعث عليهم بعثاً فيظهرون عليهم، وذلك بعث كلب، والخيبة لمن لم يشهد غنيمة كلب (لاحظ التلويح بالغنيمة المرتقبة حين يهزم جيش كلب،

---

(١٦٤) الطبري ـ ج ٤ ـ ص ٣٨٠.

(١٦٥) انظر سنن أبي داود ٤٢٨٧، ٤٢٨٨، ٤٢٨٩.

وهي وسيلة ناجعة للحض على القتال) فيقسم المال ويعمل في الناس بسنة نبيهم ﷺ ويلقى الإسلام بجرانه إلى الأرض فيلبث سبع سنين، ثم يتوفى ويُصلّي عليه المسلمون»[١٦٦].

وقد لمز ابن خلدون هذا الحديث لمزاً خفيفاً. فأشار على إستحياء إلى أن أبا داود أعاد رواية الحديث عن أبي الخليل عن عبد الله بن الحارث، فتبين الإبهام الوارد بالسند (عن صاحب له)، ثم أضاف «إنه من رواية قتادة عن أبي الخليل، وقتادة مدلس وقد عنعنه، والمدلس لا يقبل من حديثه إلاّ ما صرح فيه السماع»[١٦٧]. ومع ذلك فهو يعود - وقد أخذته هيبة الصحيحين، أو رغبة الوفاق مع العقل السلفي - إلى تقريظ الإسناد قائلاً «إن رجاله رجال الصحيحين لا مطعن فيهم ولا مغمز»[١٦٨].

وهكذا يصبح الحديث مقبولاًعند ابن خلدون من مجرد السند. وذلك على الرغم من أن الحديث إخباري محض، وليس متضمنا لأي ضرب من ضرب الإنشاء (الأمر أو النهي)، الأمر الذي كان قميناً - وفق المنهج الخلدوني في تمحيص الأخبار - أن يخضع الحديث لمنطق المطابقة والتحليل التاريخي، لا لمنهج الإسناد التقليدي عند أهل الحديث. وهو ما يؤكد مقولتنا السابقة، عن أن تفرقة ابن خلدون بين الرواية الإنشائية والرواية الخبرية هي تفرقة خاصة بروايات الإخباريين التي ترد في كُتب التاريخ، ولا شأن لها بروايات المحدثين التي ترد في كتب الحديث. وحينئذ فلا مفر من تفسير هذا التخصيص برغبة ابن خلدون في عدم الصدام مع المنظومة السنية السلفية، وإلاّ فإن المنطق المنهاجي الخلدوني ذاته، لا يقبل إستثناء الرواية الإخبارية من الخضوع للمطابقة والتحليل التاريخي لمجرد ورودها ضمن كتب بعينها[١٦٩].

* * *

ونكتفي بهذا القدر من أحاديث الفتن، لنعود إلى النظرية السنية في الخلافة، مواصلين النظر في الكيفية التي مارست بها الإحتجاج بالنصوص، بما في ذلك استخدام التنصيص السياسي بمعناه النظري الواسع.

فلننظر في أحاديث القرشية.

---

(١٦٦) انظر سنن أبي داود الحديث ٤٢٨٦.

(١٦٧) ابن خلدون - المقدمة - الفصل ٣٥ في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه. ص ٢٠١. (طبعة دار ومكتبة الهلال - بيروت).

(١٦٨) المرجع السابق - نفس الموضع.

(١٦٩) انظر أمثلة أُخرى ابن خلدون بين منهجه ورغبته، في المقدمة - المرجع السابق - ص ٢١٠، ٢١١، ٢١٢.

ثانياً: أحاديث القرشية

- ١٠ -

حين راح الماوردي يعدد الشروط المعتبرة في الإمام، جعلها سبعة شروط ختامها النسب، «وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه، وإنعقاد الإجماع عليه»(١٧٠). أما أبو يعلى فقد جعلها أربعة شروط على رأسها «أن يكون قرشياً من الصميم. وقد قال أحمد: لا يكون من غير قريش خليفة»(١٧١).

ويمثل الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية»، كما يمثل أبو يعلى في كتابه «أحكام السلطانية» أيضاً، الحلقة الأخيرة من حلقات التطور في نظرية الخلافة، كما انتهت إليه في فقه المنظومة السنية السلفية. وعلى الرغم من أن هذين الكتابين في الحقيقة، لم يتناولا قضية الإمامة (نظام الحكم في الدولة)، إلاّ في مبحثين مقتضبين، من بين مباحثهما المتعددة، التي تدور في مجملها حول مفهوم الإدارة المحلية للدولة، بحيث يمكن القول

(١٧٠) أبو الحسن الماوردي - الأحكام السلطانية - دار الكتب العلمية - بيروت - ص ٦. ويلزم التنبيه هنا إلى أن مصطلح «الإجماع» الذي يستخدم في الأدبيات السلفية بغزارة غير منضبطة، ينصرف إلى الدائرة المخصوصة بالمنظومة السلفية، التي رادفت بين نفسها وبين «أهل السنة والجماعة» وإلاّ فإن ثمة من الفرق الأُخرى من أنكر شرط القرشية منذ البداية. كالخوارج، وجمهرة من شيوخ المعتزلة، بل وذهب ضُرار بن عمرو المعتزلي إلى أنه «إذا اجتمع قرشي ونبطي قدمنا النبطي، إذ هو أقل عدداً وأضعف وسيلة فيمكننا خلعه إذا خالف الشريعة». انظر الشهرستاني - الملل والنحل - ج١ ص ٩١، ١١٦. أما الأشاعرة - الذين يعدون أنفسهم داخل دائرة السنة والجماعة، ويتحفظ أهل الحديث على دخولهم فيها أحياناً - فمنهم من ينكر أحاديث القرشية من منطلق صحيح وهو كونها من أحاديث الآحاد، يقول إمام الحرمين الجويني «وهذا مسلك لا أوثره فإن نقله هذا الحديث معدودون لا يبلغون مبلغ عدد التواتر. والذي يوضح الحق في ذلك: أننا لا نجد في أنفسنا ثلج الصدور واليقين المثبوت بصدد هذا من فلق في رسول الله ﷺ كما نجد ذلك في سائر أخبار الآحاد، فإذن لا يقتضي هذا الحديث العلم بإشتراط النسب في الإمامة». (انظر غياث الأُمم في التياث الظلم للجويني - تحقيق د. مصطفى حلمي، د. فؤاد عبد المنعم - ط ١ سنة ١٤٠٠ هـ - دار الدعوة - الإسكندرية - ص ١٦٣). ويقول الباقلاني في «التمهيد» إن ظاهر الخبر لا يقضي بكونه قرشياً، ولا العقل يوجبه. (انظر ابن خلدون - المقدمة - ص ١٣٣). وقد تشكك ابن حجر في هذا الإجماع فقال: «ويحتاج من نقل الإجماع إلى تأويل ما جاء عن عمر من ذلك» فقد أخرج أحمد عن عمر بسند رجاله ثقات أنه قال: «إن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة، استخلفت معاذ بن جبل». ومعاذ بن جبل أنصاري لا نسب له في قريش فيحتمل أن يُقال: لعل الإجماع انعقد بعد عمر على إشتراط أن يكون الخليفة قرشياً، أو تغير اجتهاد عمر في ذلك، والله أعلم». (انظر فتح الباري - ج ٣ - ص ١١٩). وانظر أيضاً إشارة ابن حجر لقول عمر - وهو صحيح بمقاييس السند - «لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لإستخلفته».

(١٧١) أبو يعلى الفراء - الأحكام السلطانية - السابق - ص ٢٠.

بأن نسبة الكتابين إلى مجال «القانون الإداري» أولى من نسبتهما إلى ميدان «الفقه الدستوري» على الرغم من ذلك، فلا تزال الخلاصة الموجزة التي تضمناها عن نظرية السلطة، تمثل المرجع الأساسي للعقل الإسلامي السلفي الراهن في تناوله لهذه النظرية.

ومن الضروري هنا أن نشير إلى أنه لا الماوردي ولا أبو يعلى قد لعب دوراً فكرياً كبيراً أو صغيراً في التنظير لقضية الإمامة أو السلطة، لأن التنظير لهذه القضية من وجهة نظرنا، كان قد تمَّ قبلهما عبر عملية بطيئة ومعقدة من التحالف الجماعي بين «النظام أو الأنظمة الحاكمة» وبين «الفقه السلفي». وهي عملية ظل الفقه فيها على الدوام يلعب دوراً ثانوياً أو تقنينياً لاحقاً، في مقابل الدور الطاغي للسلطة، كطرف تملك باستمرار زمام البدء والمبادرة. وذلك كله بالطبع من خلال الحركة المستمرة لتاريخ المواجهة مع الواقع السياسي بما في ذلك المعارضة.

أما الماوردي ـ وكذلك أبو يعلى ـ فقد اقتصر دوره في هذا الصدد، على تلخيص النظرية التي كانت قد تبلورت بالعفل، من وجهة النظر السلفية، وتقديمها على هيئة أحكام نهائية مصبوبة في قوالب الفقه.

ولذلك فعندما بدأنا هذه الفقرة بعبارة الماوردي عن شرط القرشية، فقد كنا نريد أن نبدأ الحديث عن هذا الشرط من حيث انتهى الفقه السلفي في التنظير له. وذلك أننا نزعم أن التنظير الفقهي هو نقطة البدء الحقيقية لهذا الشرط. بمعنى أنه من صنع «الفقه» قبل أن يكون من إنشاء «النص»، وأن النص عليه جاء تتويجاً لتوجه فقهي سابق عليه.

ونحن نستدل على ذلك بالدليل التاريخي.

أعني بتتبع وسائل الإحتجاج على الشرط منذ بدء الأحداث، وحتى تبلور النظرية في شكلها النهائي، مروراً بمراحل تطورها المتعددة. ففي الشكل النهائي للنظرية، كما يقدمها الماوردي، يبدو شرط القرشية كما لو كان مسلمة فقهية لا مجال للنقاش حولها، فهو يقرر أن النص قد ورد فيها، وإن الإجماع قد انعقد عليها، ثم يقول «إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه، احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها، بقول النبي ﷺ «الأئمة من قريش» فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها، حين قالوا منا أمير ومنكم أمير، تسليماً لروايته وتصديقاً لخبره»[١٧٢].

والحقيقة أن هذا القول لا يعبر عن وقائع السقيفة كما حدثت بالفعل، بقدر ما يعبر عن هذه الواقائع كما أراد لها العقل السلفي التدويني أن تحدث، وهو تصوير ممعن في الإختزال، يصدر عن التصور المثالي اللاحق لمفهوم «الصحابة» كما استقر في الوعي

(١٧٢) الماوردي ـ الأحكام السلطانية ـ ص ٧.

السلفي، بفعل الدور الكبير الذي لعبه أهل الحديث في تشكيل هذا الوعي، وليس صادراً عن القراءة المجردة للأحداث كما وقعت فجة بحذافيرها في التاريخ.

ومن السهل أن ندرك هذا الفارق من المقارنة بين الأحداث حين نقرأها في كُتب الحديث، وبينها حين نقرأها في كتب التاريخ التي تتناول هذه الأحداث تناولاً تاريخياً خالصاً بغرض التسجيل، لا سيما تلك الروايات «القديمة» نسبياً. التي تمَّ تسجيلها قبل تمام التبلور النهائي للنظرية، أو تلك التي أفلتت ـ بدرجة أو بأُخرى ـ من وصاية البيروقراطية الفقهية التي كانت معنية طوال عصر التدوين، بإعادة كتابة الإسلام وتاريخه من منطلقات العصر ذاته. حيث مورست عمليات «جراحية» نظرية متنوعة، بغرض إعادة تسكين الحوادث الماضية، على مفاهيم الفقه الحاضر.

فعلى سبيل المثال، حين نقرأ وقائع السقيفة كما أوردها ابن قتيبة ـ وهو نفسه مؤرخ سني ذو نزعة سلفية ـ في كتابه «تاريخ الخلفاء» المعروف «بالإمامة والسياسة»، نجد أن أبا بكر لم يحتج مطلقاً على الأنصار بنص منسوب إلى النبي ﷺ، وإنما تكلم عن سبق المهاجرين للإسلام، وبلائهم فيه، وقرب موقعهم من النبي ﷺ. إلى قريش، إشارة من يعرض رأياً، لا إشارة من يحتج بنص مرفوع، باعتبارها القوة السياسية الوحيدة المؤهلة لحكم العرب[١٧٣].

ولكننا حين نقرأ في مسند أحمد، نجد رواية ضعيفة عن حميد ابن عبد الرحمن الحميري (وهو تابعي لم يدرك أبا بكر)[١٧٤] يذكر فيها أن أبا بكر قال يوم السقيفة: «ولقد علمت يا سعد أن رسول الله ﷺ قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر، فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم، فقال له سعد: صدقت، نحن الوزراء وأنتم الأُمراء»[١٧٥].

---

(١٧٣) انظر ابن قتيبة الإمامة والسياسة ـ ص ٥، ٦، ٧. حيث يجري نص عبارة أبي بكر على النحو التالي «إن الله جل ثناؤه بعث محمداً ﷺ بالهدى ودين الحق، فدعا إلى الإسلام، فأخذ الله بنواصينا وقلوبنا إلى ما دعا إليه، فكنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاماً، والناس لنا فيه تبع، ونحن عشيرة رسول الله ﷺ، ونحن مع ذلك أوسط العرب أنساباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلاّ ولقريش فيها ولادة». فالأمر واضح تمام الوضوح في أننا حيال رؤية مبنية على تحليل سياسي لموقع قريش المتفرد في العرب، والذي يؤسسه أبو بكر هنا على معطيات الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي لمجتمع الجزيرة العربية ذي الطبيعة القبلية. وحين تكلم عمر في مؤتمر السقيفة بعد أبي بكر، أضاف إلى هذا التأسيس عنصر «النبوة» الذي تنفرد به قريش على سائر القبائل، فقال يخاطب الأنصار: «والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلاّ من كانت النبوة فيهم، وأُولي الأمر منهم». لقد كان النقاش إذن يدور حول موازين القوى السياسية الفاعلة في الواقع، ولم يكن ثمة نص. انظر أيضاً ص ٨.

(١٧٤) انظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ٥/١٩١.

(١٧٥) مسند أحمد ١/ ٥.

وإذا كان هذا الحديث ضعيفاً من جهة سنده، حيث أن حميداً لم يصرح بمن حدثه به، وهو لم يشهد وفاة النبي ﷺ ولا السقيفة، ولم يعاصر أبا بكر، كما يذكر الهيثمي في مجمع الزوائد. فإن متنه يقطع باختلاقه، لأن سعد بن عبادة ـ فيما تجزم به الروايات بما في ذلك رواية البخاري لحديث السقيفة عن عمر ـ لم يوافق قط على بيعة أبي بكر، وظل على ذلك حتى مات في خلافة عمر، بل إن مؤتمر السقيفة انفض وقد نزا الناس على سعد حتى كاد أن يقتل يقول عمر ـ في رواية البخاري «ونزونا على سعد بن عبادة فقال قائل منهم: قتلتم سعد بن عبادة، فقلت قتل الله سعد بن عبادة»[١٧٦]. وتلك رواية مطردة عند الطبري وابن الأثير وغيرهما.

والفارق بين رواية ابن قتيبة في «تاريخ الخلفاء»، ورواية أحمد في «المسند»، هو الفارق بين الحدث في ذاته كما وقع، أو قريباً مما وقع، أي الحدث في «التاريخ»، وبين الحدث كما أراد العقل السلفي أن يقع، أي الحدث في «الفقه». إن التطابق لم يقع حقيقة في هذا الصدد بين التاريخ والفقه.

لقد أراد الفقه للأحداث أن تقع على نحو ما، فأعاد صياغتها على النحو الذي أراد. ولأن العصر كان عصر تنصيص، أعني عصر تدوين النصوص، فقد كان من السهل بل من الضروري، أن يتداخل الفقه مع النص تداخلاً يصعب فك الإشتباك معه. وتلك حقيقة في غاية الأهمية والخطورة.

ولكي نزيدها إيضاحاً نقرر أن الأصل المفروض أن يكون «النص» سابقاً على «الفقه» المستنبط منه. وهو ما يقتضي بالنسبة للفقه ألا يبدأ في التواجد والعمل قبل إكتمال النص وإغلاقه، وهو أمر لم يحدث في الإسلام إلاً بالنسبة للقرآن، الذي كان قد تمَّ وإكتمل كنص نهائي مغلق قبل نشأة الفقه والتنظير، أما النص السني فقد ظل ـ بسبب التأخر في تدوينه ـ نصاً مفتوحاً حتى نهاية القرن الثالث الهجري، الأمر الذي يعني تعاصراً زمنياً بين النص وبين الفقه الذي لم يكن بوسعه أن يكف عن العمل. أما الأمر الذي جعل التداخل بين النص والفقه حتماً مقضياً، فهو «وحدة الهيئة» التي حملت عبء النص والفقه معاً. لقد كان القائمون بجمع الروايات (النصوص) من المحدثين، هم أنفسهم «الفقهاء» الذين يمارسون في اللحظة ذاتها عملية التدوين النصي، وعملية التنظير الفقهي، وفي ظل هذا الوضع لا يؤمن التداخل والقلب بين التشريع والتفسير. التشريع الذي هو وظيفة النص، والتفسير الذي هو وظيفة الفقه. وهو أمر لا يعبر بالضرورة وفي جميع الأحوال، عن سوء قصد. أو نية متجهة إلى الوضع، وإنما هي طبيعة التداخل والخلط بين وظيفتين وهيئتين لا

---

(١٧٦) صحيح البخاري ـ كتاب الحدود ـ باب رجم الحبلى رقم ٣١.

يجوز التداخل أو الخلط بينهما.

ونحن نعتقد أن أحاديث القرشية هي نموذج واضح لمثل هذا الضرب من التداخل.

لقد بدأت المسألة - فيما نرجح - بواقعة السقيفة، حيث ظهرت المعارضة السياسية الأُولى في الإسلام. وذلك حين رفض الأنصار، في أول الأمر، محاولة المهاجرين الإستئثار بالسلطة، وقد ترافع أبو بكر مدافعاً عن حق المهاجرين فقال: «لن يعرف هذا الأمر إلاّ لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً»[177].

وكما هو واضح في هذا النص الوارد في البخاري، فإن أبا بكر لا ينسب القول إلى النبي ﷺ، وإنما هو يتكلم عن رؤية سياسية قائمة على تحليل الواقع القبلي العربي حينذاك. وعلى الرغم من إنصياع الأنصار بعد ذلك لحكم الصديق، ومع التقدير شبه الجمعي الهائل لدوره الكبير في حماية الإسلام وتثبيت دولته، فقد ظلت معارضة الأنصار الأُولى، إلى جوار معارضة على (التي سيتم إيقاظها في وقت لاحق على يد الشيعة) تثير قليلاً من التشويش على شرعية تنصيب الخليفة الأول، الأمر الذي جعل عمر بن الخطاب - فيما يشبه الإعتذار التبريري - يصف بيعة أبي بكر بأنها كانت فلتة، وأنهم إنما أسرعوا فيها بغير كثير مشورة مخافة «إن فاتنا القوم ولم تكن بيعة أن يبايعوا رجلاً منهم (من الأنصار) بعدنا، فإما بايعناهم على ما لا نرضى، وإما نخالفهم فيكون فساداً»[178]. ولذلك فهو يعود إلى تحذير الناس من القياس على بيعة أبي بكر، داعياً إياهم ألا يختاروا حاكمهم إلاّ عن مشورة فيقول «فلا يغترن إمرؤ أن يقول إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت، ألا وإنها قد كانت كذلك ولكن الله وقى شرها»[179]. وكان أبو بكر نفسه قد وصف بيعته في أول خلافته فقال «إن بيعتي كانت فلتة وقي الله شرها وخشيت الفتنة»[180].

ومعنى ذلك أن معارضة الأنصار الأُولى ظلت تمثل ثغرة - ولو ضئيلة - في التأسيس النظري لخلافة الصديق، وهو تأسيس ضروري جداً لنظرية الخلافة برمتها، ليس بالنسبة لأبي بكر فحسب، بل لأن عليها تتأسس المواجهة الكاملة مع الطرح الشيعي، الذي كان كما سبق القوم يستخدم «النصوص» بغزارة واضحة، مستفزاً بذلك شهية الفقه السلفي للتنصيص.

وفي ظننا أن عبارة أبي بكر عن دينونة العرب لقريش، كانت الخميرة التي تحولت، عبر مراحل التدوين والفقه المتداخلة، إلى أحاديث مرفوعة إلى النبي ﷺ.

---

(١٧٧) المرجع السابق - نفس الحديث.

(١٧٨) السابق نفس الحديث.

(١٧٩) السابق نفس الحديث.

(١٨٠) انظر ابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة - ج ١ ص ١٣٢.

ولنا أن نتساءل في هذا الصدد، لماذا لم يرد هذا الحديث من طريق واحد صحيح عن أبي بكر؟ كيف؟ كيف ـ لو كان صحيحاً ـ ألا يروى من طريقه، وهو أصله وسببه وأول من نطق به من جهة الإفتراض؟ ولماذا لم يرد عند البخاري أو مسلم؟ ولم ينقل عن الصديق فيما وصل إلينا من خطبه وأحاديثه ومنها ما تكلم فيه عن بيعته؟.

كما أن لنا أن نطرح السؤال التالي:

لماذا لم يرد حديث واحد من أحاديث القرشية، (وهي كثيرة في الصحيحين وعند أصحاب السنن ومسند أحمد) موضوعاً سياقه الذي يبيِّن سببه عند نطق النبي ﷺ به؟ لنعرف الداعي الذي إستوجبه، ولنعلم لماذا لم تبيّن لنا الشروط إلاّ هذا الشرط. ثم ما هي الظروف الموضوعية التي تقتضي الإسهاب فيه إبان عصر الرسالة؟ هل كان ثمة صراع خفي أو معلن على السلطة بين المهاجرين والأنصار والنبي ﷺ حي بين أظهرهم؟ أم أن هذا الصراع ـ الذي سيخفف الفقه كثيراً من حدته ـ كان طارئاً ـ كما هو المعروف الشائع ـ لدى مؤتمر السقيفة؟.

والواضح من سياق الأحادث يوم السقيفة، أن الخلاف بين المهاجرين (القرشيين)، والأنصار (المدنيين) لم يكن من الخفة والبساطة بالدرجة التي يصورها الطرح السلفي النظري اللاحق. لقد تجادل الفريقان جدالاً عنيفاً وصل إلى حد التشابك ورفع السلاح، وانتهى بخروج فريق من الأنصار على رأسه سعد بن عبادة الذي ظل حتى موته في عهد عمر منكراً لشرعية السلطة، وكذلك حباب بن المنذر، الذي أبى الإنصياع لمنطق المهاجرين وهدد بإشعال الحرب قائلاً «أنا جذيلها المحكك، وعذيقها المرجب، أنا أبو شبل في عرينه الأسد، والله لو شئتم لنعيدها جذعة»[١٨١]. والمراد هنا أن هذا الجدال بل الصراع العنيف، لم يكن ليحدث أو يطول ـ في تصورنا ـ لو أن في المسألة نصاً نبوياً معروفاً، إذ المتوقع حينئذ أن لا يشتد دفاع الأنصار إلى درجة الهرج المنذر بالقتال، لقد كان وجود النص سبباً حاسماً لإنهاء النقاش على غير النحو الذي انتهى إليه، والذي وصفه عمر بعد ذلك بأنه «فلتة وقى الله المسلمين شرها»، إن المتوقع من الأنصار ـ بحكم السوابق التي بذلوها في الإسلام ـ أن يسلموا بحكم رسول الله ﷺ. ولكن الذي حدث أن حكماً لرسول الله ﷺ لم يعرض عليهم، وإنما عرض عليهم رأي أو عرضت رؤية، تمثل وجهة نظر فريق كبير من المسلمين، فوجدوا أن من حقهم النقاش فيها والاختلاف حولها. ولقد كان فريق المهاجرين بقيادة أبي بكر وعمر أحوج ما يكونون في موقفهم الإحتجاجي إلى «نص» يحسم النقاش، ومع ذلك فإن هذا النص لم يظهر في هذا التوقيت الحاسم.

---

(١٨١) انظر صحيح البخاري ـ الموضع السابق.

ولقد كان الأنصار، من منطلق تشربهم الغض لروح الإسلام، يمارسون حقاً طبيعياً لهم في الشورى والمعارضة، ولم يكن «أبو بكر وعمر وأبو عبيدة وسائر المهاجرين» يمثلون بالنسبة لهم سلفاً مثالياً ملزماً كما سيصير الأمر في عصر النظرية، بل كانوا أنداداً قابلين للنقاش طالما كان النص غائباً.

ومن هنا، فحين أشار أبو بكر إلى أن العرب لا تدين إلاّ لهذا الحي من قريش، كان يصدر في ذلك عن تحليل سياسي ـ دقيق في نظرنا ـ لموازين القوى الفاعلة في الساحة العربية القبلية، وهي الموازين التي تضع قريشاً في موقع القمة بين هذه القوى، لأسباب ترجع إلى ماضيها السابق على الإسلام، كما ترجع إلى حاضرها اللاحق عليه، وإذا كانت قريش قد استمدت مكانتها المرموقة في الجاهلية على المستويين الديني والإقتصادي، من مجاورتها للحرم ومزوالتها للتجارة، فقد تعززت هذه المكانة بعد الإسلام بظهور النبوة فيها، بل وبإنتصار الإسلام ذاته وغلبته على الجزيرة، حيث كان من اليسير على العقل العربي القبلي أن يربط تلقائياً بين انتصار الإسلام وانتصار قريش. حين أشار أبو بكر إلى أولوية قريش من منطلق هذا التحليل السياسي الصحيح، جادله الأنصار جدالهم هذا العنيف، لأن فكرة الإلزامية المستمدة من خارج النص، من «قول الصحابي» لم تكن قد ولدت بعد في العقل المسلم، إذ الأنصار أنفسهم من الصحابة بل من خيرة الصحابة.

ولو أن النظرية ـ فيما بعد ـ كانت اكتفت، كما فعل أبو بكر، بهذا التأصيل السياسي المبني على معطيات الواقع التاريخي الإقليمي، لما كنا نواجه اليوم مع هذه النظرية، تلك المشكلات المتنوعة الناجمة عن التنصيص.

وذلك أن القول «بالنص»، يعني إطلاقية الحكم الوارد فيه، أي تجرده من خصوصية الزمان والإقليم، وهكذا فسوف تظل القرشية إلى الأبد شرطاً في رأس السلطة التي من المقرر لها أن تحكم العالم أو جزءاً كبيراً منه على الأقل، والتي من المقرر أيضاً ـ وفق الروايات ـ أن ينتهي الزمان وعلى رأس الدنيا حاكم مهدي من قريش!.

وذلك هو الإشكال الأول الذي يثيره هذا التنصيص، إشكال التناقض مع التاريخ. وهو إشكال يعرض مصداقية الإسلام للخطر، بسبب كون المسألة منسوبة إلى «النص» وليس إلى اجتهادات التنظير. فنحن نقرأ في إحدى الصياغات النصية لشرط القرشية عند مسلم، «لا يزال هذا الأمر في قريش، ما بقي من الناس اثنان»[١٨٢]. وهو ما يقتضي

---

(١٨٢) صحيح مسلم ـ كتاب الإمارة ـ باب الناس تبع لقريش، شرح النووي ـ ط دار الشعب ص ٤٨٠. وانظر صحيح البخاري ـ كتاب الأحكام، حيث أورده بصيغة «ما بقي منهم إثنان». ـ أما رواية أحمد فهي أشد صراحة في إثبات تأبيد القرشية «الخلافة في قريش ما بقي من الناس اثنان، ليس لأحد من الناس أن ينازعهم ولا يخرج عليهم، ولا نقر لغيرهم بها إلى قيام الساعة». انظر طبقات الحنابلة =

بالضرورة ـ لو كان الحديث حقاً من قول النبي ﷺ ـ بقاء النسب القرشي على مدى الأزمان بقاء نقياً وصريحاً معلوماً للكواف بغير لبس فيه ولا غموض، الأمر الذي يعني ـ ضمنياً ـ بقاء النظام القبلي بقاء مستمراً على نفس المدى الزمني إلى قيام الساعة، وهذا أمر يكذبه التاريخ.

ولقد تنبه ابن خلدون لهذه الملاحظة في القرن الثامن الهجري، فكتب يقول «وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الآفاق، ووجد أمم آخرون قد استعلت عصبيتهم على عصبية قريش»(١٨٣).

ونتيجة لذلك، فقد راح ابن خلدون يقدم أول محاولة جادة في العقل المسلم لتطوير الدلالة المستمدة من نصوص القرشية، بحيث تتفق مع الحركة المستمرة للتاريخ. وإذا كان الغزالي في القرن السادس، قد مس هذه القضية مساً خفيفاً حين كتب مبرراً لشرعية التغلب «إن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة»(١٨٤)، فإن ابن خلدون تناولها تناولاً تفصيلياً وصريحاً، حين فسر القرشية ـ في إطار نظريته العامة في نشأة الدول ـ بأنها كانت تمثل في زمن النص عصبية العرب، التي تمتلك مكنات القدرة على الحكم والسلطة، دون غيرها من عصبيات القبائل والشعوب، وأنها تمثل، من ثم، علة للحكم يجب طردها في الزمان، بمعنى أن «العصبية» مطلقاً، وليست «القرشية» تحديداً، هي مناط الشرط، فإذا انتقلت العصبية بفعل التغير التاريخي من قريش إلى غيرها من القبائل أو القوى، وجب القول بإنتقال الشرط إلى هذه القبيلة أو القوة الأخيرة. يقول ابن خلدون «الأحكام الشرعية كلها، لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع من أجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في إشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصله النبي ﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في إشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلاَّ اعتبار العصبية، التي تكون الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها، وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مضر، وأصلهم، وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية

= لابن أبي يعلى ٢٦/١. وانظر عند الترمذي كتاب الفتن ـ باب ما جاء أن الخلفاء من قريش إلى أن تقوم الساعة (٥٠٣/٤).

(١٨٣) ابن خلدون ـ المقدمة ـ ص ٢٠٨.

(١٨٤) أبو حامد الغزالي ـ فضائح الباطنية ـ تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ـ الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٤ ـ ص ٧.

والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، ويستكينون لغلبهم، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم. . فاشتراط نسبهم القرشي في هذا المنصب، وهم أهل العصبية القوية، ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة، وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بإنتظامها كلمة مضر أجمع، فاذعن لهم سائر العرب وإنقادت الأُمم سواهم إلى أحكام الملة»(١٨٥).

ثم يضيف ابن خلدون «فإذا ثبت أن إشتراط القرشية، إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية، والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أُمة، علمنا أن ذلك من الكفاية (= أي شرط القدرة على النهوض بالحكم) فرددناه إليها، وطردنا العلة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فإشتراطنا في القائم بأُمور المسلمين، أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية»(١٨٦).

وهكذا يكون ابن خلدون قد وضع يده على الفحوى التاريخي الإقليمي لهذه النصوص. فربط سريان قوتها التشريعية بسريان علتها، أي ببقاء العصبية في قريش. ولكن ابن خلدون كعادته، لا يرغب في الصدام مع المنظومة السلفية، ومن ثم فهو لا يجعل رؤيته التطويرية تقرب النصوص من جهة الثبوت، لا سيما وأنها واردة في الصحيحين، وإنما تناولها ـ بذكاء ـ من جهة الدلالة التخصيصية، التي تؤدي في التحليل الأخير، إلى نفس النتيجة على وجه التقريب، فهو يعترف بثبوت النصوص ويسندها مباشرة إلى «الشارع» مقرراً أن الشارع قد راعى ـ من باب المصلحة ـ أهمية هذا العنصر التاريخي الإقليمي المتمثل في عصبية قريش. ومن هنا فقد بدأ ابن خلدون وهو يفسر القرشية بالعصبية في مقدمته، كما لو كان يدافع عن النصوص الواردة بهذا الشرط، وهو ما يثير شكوكنا مرة أُخرى عن أن ابن خلدون ـ ورغم منهاجيته التاريخية الراقية ـ لم يكن على وعي كامل بإشكالية النص السني بوجه عام، وإشكالية التنصيص السياسي على وجه الخصوص.

وكنا قد أشرنا من قبل، إلى أن من شأن منهجية ابن خلدون التاريخية، أن تقوده بالضرورة إلى الإحساس بإشكالية النص السني، المتمثلة في أن هذا النص البالغ الضخامة والتنوع والطول، قد تمَّ تدوينه عبر مراحلة أو مراحل زمنية ممتدة ومتطاولة، وأنه شهد على مدى هذه المراحل، كافة ضروب الصراع بين الدول والفرق والمذاهب، فتم تدوينه

(١٨٥) ابن خلدون المقدمة ـ ص ١٣٣.
(١٨٦) المرجع السابق ـ ص ١١٣، ١٣٤.

على صهد لهيبها، فخرج مصبوغاً بصبغات متعددة، تعدد الأيدي التي كتبته. وبالطبع فقد كان الشق السياسي من هذا النص، هو الأقرب إلى جوف اللهيب، ومن ثم الأكثر إصطلاء به الأمر الذي يعني ـ من وجهة نظرنا ـ إستحالة فهمه أو فك رموزه، بل والتثبت من ثبوته إلاَّ على ضوء التاريخ، وهو ما جعلنا نرشح ابن خلدون بحكم منهجيته التاريخية للوقوف على هذه الإشكالية. ولكننا وجدنا ابن خلدون، يقف بمنهجيته التاريخية عند حدود الروايات الإخبارية الواردة بكتب التاريخ، لا يتجاوزها إلى الروايات المبثوثة في كتب السنة حتى ولو كانت إخبارية صرفاً. فقد كان ابن خلدون حيال هذه الروايات الأخيرة، يتعاطى منهج أهل الحديث التقليدي بطابعه الإسنادي ـ الذي سبق له هو ذاته أن حكم بعدم كفايته لتناول الأخبار ـ فيقتصر عند تقييمها على أسانيد الرجال، فإذا ما كان الإسناد «صحيحاً» لجأ ـ على عادة الشراح السلفيين ـ إلى شتى صنوف التأويل تلافياً لرد الرواية من متنها.

حقاً لقد وجد ابن خلدون سهولة بالغة في الخروج من مشكل القرشية، لأنه فسرها بأدواته الميدانية الخاصة، أعني في إطار مجاله التخصصي الدقيق، ومن خلال الفكرة المحورية في الفكر الخلدوني السياسي كله، وهي فكرة «العصبية». فهو يبني نظريته في الحكم على فكرة العصبية، ولأن الخلافة الإسلامية لا تعدو أن تكون ضرباً من ضروب الحكم، فلا بد أن تقوم بدورها على العصبية «لأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور لا بد فيه من العصبية، إذا المطالبة لا تتم إلاَّ بها كما قدمناه، فالعصبية ضرورية للملة، وبوجودها يتم أمر الله منها»[١٨٧].

ونريد أن نتوقف قليلاً حيال مفهوم «العصبية»، الذي يمثل محور نظرية ابن خلدون في نشوء وتطور وسقوط الدول، لنلاحظ أن هذا المفهوم، ذو قوام مادي عددي إن صح التعبير، فالعصبية تشير إلى معنى القوة الناجمة عن الأشياع والأتباع القادرة على فرض الشوكة والتغلب، وهو المعنى الذي لا يتحقق في الحضارة القبلية إلاَّ من خلال القبيلة أو تجمع القبائل، الأكثر شوكة والأعظم قوة.

وعلى ذلك فنحن لا نستطيع أن نرادف بين مصطلح «العصبية» بالمعنى الخلدوني، ومصطلح «الشرعية» بالمعنى السياسي المطلق أو المعاصر. وذلك أن مصطلح الشرعية يمكن أن يقدم تأسيساً للسلطة لا يقوم على محض القوة المادية ذات الأُصول القبلية أو العشائرية أو العائلية، الأمر الذي يبدو واضحاً في مجتمعات ما بعد الحضارة القبلية، التي تخفت فيها إلى حد بعيد عوامل الربط بين الدم والإنتماء السياسي.

---

(١٨٧) المرجع السابق ـ ص ١٣٧.

ومن هنا فإن «العصبية» الخلدونية يمكن أن تكون تفسيراً للواقع التاريخي الإسلامي الأول، ولكنها لا تصلح تفسيراً «للنص» ذاته. وذلك أن النص إذا سلمنا بثبوته ـ وهذاصنيع ابن خلدون ـ لا بدأن يكون طليقاً في الزمان. أعني أن إشكالية النص تظل قائمة رغم تفسير ابن خلدون. على عكس إشكالية السلوك التاريخي للمسلمين حنيذاك، فهي تجد حلها الصحيح في نظرية العصبية.

لقد كان ابن خلدون يدور ـ بوجه خاص ـ في نطاق التاريخ الإسلامي منذ بدئه حتى عصره في نهاية القرن الثامن، ولذلك فلم يقدم لنا تفسيراً عاماً للتاريخ الإنساني، وإلاَّ فإن «العصبية» بهذا المفهوم لا تستطيع أن تفسر بعض أنماط الحكم الديمقراطية عند اليونان، أو الرومان، في الماضي البعيد، كما أنها تعجز عن تفسير الشرعية التي تتمتع بها أنظمة الحكم الديمقراطية في العالم الغربي المعاصر.

من الناحية الواقعية ظل ابن خلدون في المقدمة يركز نظره على المجتمع الإسلامي وتاريخه المحيط به، وذلك على الرغم من عباراته العامة التي تشير إلى «العمران البشري على الجملة». ولذلك فليس غريباً أن يخرج ابن خلدون من دراسته لهذا التاريخ والتركيز عليه، بنظرية «العصبية» التي تشير إلى مضامين التغلب والقهر وشوكة القمع، فضلاً عن إيحاءاتها القبلية، التي تطور مفهوم القبيلة ليكون في خدمة الفرد «صاحب الدولة». فهل حقاً اطلع ابن خلدون، كما يرى البعض، على «كتاب السياسة لأرسطو، وعلى تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة للمعلم الأول أيضاً»[(١٨٨)]؟ ربما. ولكن المقدمة تخلو في رأينا من إضافات تفصيلية إلى مفهوم العصبية كان يقتضيها الإلمام بأنظمة الحكم اليونانية التي أوردها أرسطو في كتاب الخطابة، من ديمقراطية، وموناركية، وأوليجارشية، وجمهورية، وأرستقراطية وإستبدادية مطلقة.

على أن مفهوم العصبية بالمعنى الخلدوني ـ وهو مفهوم تاريخي مادي كما أسلفنا ـ إذا كان قد استطاع أن يفسر استئثار قريش بالسلطة على سائر القبائل، فهو لا يتسطيع أن يفسر إختيار أبي بكر بالذات دون غيره من رجالات قريش. ذلك أن الرئاسة ـ وفقاً لابن خلدون ـ لا تكون إلاَّ في أهل العصبية ومن ثم فهي لا تنتقل إلاَّ إلى أقوى فروعها، الأمر الذي كان يقتضي أن يتأخر أبو بكر باعتباره تميمياً ينتمي إلى أضعف حلقة في حلقات العصبية القرشية، وأن يتقدم بنو أُمية أو بنو هاشم أو بنو مخزوم. وما ينطبق على أبي بكر، ينطبق على عمر وهو من بني عدي، الذين لم يكونوا على أي حال، أقوى بطون قريش.

---

(١٨٨) عبد الرحمن بدوي ـ بحث بعنوان «ابن خلدون وأرسطو» أعمال مهرجان ابن خلدون لسنة ١٩٦٢. المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

وفي رأينا أن حكومة الراشدين الأُولى تجد أساسها، في ضرب من ضروب «الشرعية» بالمعنى الحقيقي للكلمة. شرعية الإسلام بمفهومه الحقيقي الواسع ذي النزعة الديمقراطية. ويمكن لنا أن نصف هذه الشرعية بأنها «شرعية مثالية» في مقابل «العصبية المادية» التي تقدمها نظرية ابن خلدون. فهي وإن كانت لا تتنصل من المعطيات التاريخية المفروضة بحكم الواقع، إلاّ أنها، في قوامها الرئيسي، مبنية على مبادى الإسلام وقيمه المطلقة العليا. لقد تمّ إختيار أبي بكر، في الحقيقة، في غمرة الدفقة الإيمانية الأُولى، التي لم تزل فتية يوم مات النبي ﷺ. ونزعم أن عملية الإختيار تلك، ورغم ما صادفها في أول الأمر من معارضة أنصارية، ورغم إدعاءات الشيعة اللاحقة بالمؤامرة، كانت تنطوي على قدر كبير من العفوية والبكارة، فضلاً عن الحس «الديني» العالي، الأمر الذي تسنى في ظله للجماعة المسلمة الناشئة أن تستوعب معارضة الأنصار ومعارضة بني هاشم بقيادة عليّ.

ورغم قصر المدة التي استغرقتها حكومة الصديق، إلاّ أنها استطاعت على نحو واضح، أن تضفي على شرعيتها ضرباً من القبول الجمعي لا يمكن لأحد أن يشك فيه، الأمر الذي مكنها في نهاية السنتين من التمهيد لخلافة عمر بن الخطاب، التي كانت إمتداداً طبيعياً لها، مؤسساً بدوره على شرعية الإسلام المثالية.

وفي رأينا أن حكومة عثمان، لم تخرج لدى تأسيسها الأول، عن نطاق هذه الشرعية، بمعنى أنها لم تكن مستندة عند بدء التأسيس على العصبية الأموية، التي كانت حتى ذلك الوقت، لا تملك القدرة على التعبير عن نفسها سياسياً. أو بعبارة أُخرى، لم يكن المناخ ذو الحس الديني العالي ليسمح لها بهذا التعبير، كان المناخ السياسي دينياً لا يزال، وكان عمار بن ياسر يقدم إلى مجلس عمر حيث يدفع أبو سفيان بن حرب، سيد بني أُمية واحد أقطاب قريش المعدودين. لقد تمّ اختيار عثمان باعتباره واحداً من الستة الشوري الذي رشحهم عمر للرئاسة قبل موته، تأسيساً على اعتبارات تتعلق بموقعهم من النبي ﷲ، ولم يتم إختياره (نظرياً على الأقل) باعتباره سيداً من سادات بني أُمية. كما أن النظام الإنتخابي الذي تمّ إختيار عثمان طبقاً له، كان نظاماً من وضع عمر، فهو من ثم إمتداد للشرعية الأُولى. إننا بالطبع نتكلم عن التأسيس الأول لحكومة عثمان، ولا نشير إلى التطورات اللاحقة في النصف الثاني من عمر حكومته، وإلاّ فإن هذه التطورات قد ساهمت بغير شك - إلى جوار ظروف الواقع الموضوعي الأُخرى - في استفزاز العصبيات العربية، وعلى رأسها العصبية الأموية، من مكامنها التي كانت مقيدة فيها بقيود من دين. وهو الاستفزاز الذي عجل في رأينا، بسقوط الشرعية المثالية في الإسلام، بعيد الفتنة الكبرى بوقت قصير، ومنذ سقطت لم ترتفع قط.

ما الذي تعنيه تلك الشرعية «المثالية»؟.

قدمنا أننا نقابل بوصف المثالية، وصف المادية، الذي يعني حتمية التأثير بمعطيات الواقع التاريخي. فهل كنا نريد بذلك أن ننفي عن هذه المعطيات أية قدرة على التأثير؟ وفي حالتنا الماثلة، هل ننفي عن العصبية دورها الفاعل في تاريخ الدولة الإسلامية برمتها؟.

كلا. بل نحن نرى أن تاريخ السلطة في الإسلام بعد الراشدين، هو تاريخ العصبية بالمعنى الخلدوني المادي بكل صورها وأشكالها. وإنما أردنا بوصف الشرعية بالمثالية، أن نشير إلى إنبنائها على «النص الخالص»، بما ينطوي عليه من قيم مطلقة ومبادىء مجردة كالعدل والمساواة والشورى. وأن نشير إلى أن تدخل النص يغير من الفاعلية النظرية للواقع. بمعنى أن النص (أي القيم المتضمنة فيه) تملك قدرة التأثير في الواقع وتغييره لأن هذا من طبيعتها الوظيفية في الحقيقة، أن توجه السلوك الإنساني وترشده على المستويين الجمعي والفردي. وكي لا ننزلق هنا إلى مناقشة مبدئية مع المادية الجدلية، لا يحتملها سياق هذه الفقرة، نسارع إلى القول بأن الشرعية المثالية في عبارتنا تعني الشرعية المستمدة من الشارع، أو بعبارة أخرى الشرعية التي لا تستمد من مجرد القوة القاهرة أو غلبة الأمر الواقع. إنها شرعية تشريعية أو قانونية بالمعنى الدستوري، مستقلة وسابقة على الأمر الواقع.

إننا لا نقدم هنا تقييماً تفصيلياً شاملاً لحكومات الراشدين، إنما نشير فقط إلى نمط الشرعية التي تأسست عليه، بالمقارنة إلى العصبية الخالصة التي قامت عليها حكومات الإسلام اللاحقة، والتي ظلت درحاً طويلاً من الزمن، تجثم فوق أنفاس العقل المسلم، وهي ترفع راية قريش.

وقد اعترف ابن خلدون بأن حكومة الراشدين لم تتأسس على محض العصبية، وعدها استثناء على نظريته العامة في تفسير الدول، بل رأى فيها ضرباً من المعجزات الخارقة للعادة بمقاييس التاريخ. فهي تقوم في نظره على حالة الإنبهار الديني العالي الناجمة عن «حضور الملائكة، وتردد خبر السماء، وتجدد خطاب الله في كل واقعة تتلى،.. ولذلك لم يحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الإنقياد والإذعان، وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة، والأحوال الإلهية الواقعة»[(١٨٩)].

وابن خلدون يقدم هنا تفسيراً إعجازياً لنشأة الدولة الراشدية، وهي حالة، في نظره، لم تتكرر، ويبدو أنها غير قابلة للتكرار، طالما أن عصر المعجزات قد انقضى. يقول ابن خلدون: «ولما انحسر ذلك المد بذهاب تلك المعجزات، ثم بفناء القرون التي شاهدوها،

---

(١٨٩) ابن خلدون ـ المقدمة ـ تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة ١٩٦٥. ج٢ ص ٥٥٦.

إستحالت تلك الصبغة قليلاً قليلاً، وذهبت الخوارق، وصار الحكم للعادة كما كان»[190].

ولكن ابن خلدون لم يقدم لنا بياناً عن الأساس النظري الذي قامت عليه تلك الدولة. أعني أنه لم يتوصل إلى فكرة «الشرعية النصية». فطالما أن الدولة لم تتأسس على العصبية، فهي إذن تتأسس على المعجزة. ولأن عصر المعجزة قد ولى «بذهابها، ثم بفناء القرون التي شاهدوها». فهي إذن غير قابلة للتكرار.

إن فكرة الشرعية النصية تعني أن الإسلام ينشىء شرعية «دستورية» مستقلة عن الواقع، لا نقول إنها مخاصمة للواقع أو نافية له، وإنما نقول إنها سابقة عليه، ومجردة عنه. وهي بحكم مصدريتها النصية، قابلة للتكرار بإستمرار، بل ومدعو إلى إنشائها على الدوام، وليس في الأمر معجزة ولا خارقة، بل هو حكم النصوص العامة في القرآن التي تهتف بالعدالة والحرية والشورى والمساواة بين البشر، والتي ليس من بينها على الإطلاق أن يكون الحكم مقصوراً على قريش.

وغني عن البيان أن القابلية للتكرار التي نشير إليها، تنصرف إلى أساس الشرعية، وليس إلى شكل الحكومة كما نشأ أول مرة، فقد نشأ هذا الشكل بغير شك. تعبيراً عن معطيات الواقع التاريخي والجغرافي للمجتمع العربي القبلي، بكل ما ينطوي عليه من سذاجة البداوة، بحلوها ومرها على السواء، وهو من ثم شكل قابل للتغيير بتغير التاريخ.

على أن هذه المسألة تدخل في أغراض القسم الثاني من هذا الكتاب، ولذلك نعود في الفقرة التالية، إلى أحاديث القرشية، لنواصل النقاش حولها، من جهة التناقض مع التاريخ.

ـ ١١ ـ

يروي أحمد في مسنده مرفوعاً: «الخلافة في قريش ما بقي من الناس اثنان، ليس لأحد من الناس أن ينازعهم فيها ولا يخرج عليهم، ولا نقرّ لغيرهم بها إلى قيام الساعة»[191]. ويروي البخاري عن عبد الله بن عمر مرفوعاً «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم إثنان»[192]. وعن الترمذي عن عمرو بن العاص مرفوعاً «قريش ولاة الناس في الخير والشر إلى يوم القيامة»[193].

وإذا ما أضفنا إلى ذلك رواية مسلم «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس

---

(١٩٠) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

(١٩١) انظر طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ـ ٢٦/١.

(١٩٢) صحيح البخاري ـ كتاب الأحكام ـ ٧١٤٠.

(١٩٣) سنن الترمذي ـ ٥٠٣/٤.

اثنان»، وروايات أصحاب السنن عن المهدي القرشي الذي سيظهر في آخر الزمان، معاصراً للمسيح، ليملأ الأرض عدلاً، وليكون خاتماً لحُكام المسلمين في الدنيا، تيقن لدينا أن حكم إشتراط القرشية هو حكم مؤبد، وأنه مقصود على الحقيقة لا على المجاز، بمعنى أن المراد به ـ في العقل السلفي ـ ليس مطلق «العصبية» كما يذهب ان خلدون، بل عين النسب إلى قريش على وجه التخصيص.

وإذا كان ابن خلدون بحسه التاريخي المعروف، قد تنبه، كما سلف القول، إلى أن «قريشاً أجمع قد تلاشت من جميع الآفاق، ووجد أُمم آخرون قد استعلت عصبيتهم على عصبية قريش»[١٩٤]. فإن هذا المسألة فيما يبدو، لم تخطر ببال أبي يعلى فقيه الحنابلة الشهير، الذي عاش في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، والذي افترض من منطلق «النصوص» أن قريشاً تدوم إلى الأبد، ومن هنا فهو لم يناقش هل تظل قريش أم تفنى؟ وإنما ناقش المسألة على النحو التالي: .

هل يجوز خلو قريش ممن هو صالح للإمامة؟.

وجواباً على هذا السؤال فقد كتب أبو يعلى يقول «لا يجوز خلو قريش ممن يصلح للإمامة، خلافاً للجبائي في قوله يجوز. والدلالة عليه أنه ورد الشرع بالإمامة في قريش، فلو خلت قريش ممن يلصح للإمامة، كان فيه تكليف نصبه إماماً مع عدم القدرة، ولا يجوز هذا»[١٩٥].

وهكذا كان بقاء قريش أبد الدهر، قضية مفروغاً منها، لدى الشراح الأقدمين، اتباعاً للرأي السلفي السائد، وإطمئناناً «لصحة» النصوص، وفوق ذلك، إستدلالاً ببقاء قريش في منصب الخلافة، حتى ولو كانت شكلية. ومن المعروف أن الخلافة العباسية قد انتهت من الناحية الإسمية بدخول التتار بغداد سنة ٦٥٦ هـ. حيث ظل منصب الخليفة شاغراً لأكثر من ثلاث سنوات، أي حتى سنة ٦٥٩هـ ـ ١٢٦٠م، عندما ظهر في القاهرة، على نحو فجائي، رجل اسمه أحمد أبو القاسم زعم أنه من نسل بني العباسي فنصبه الظاهر بيبرس خليفة، لينصب هو بدوره بيبرس سلطاناً على مصر. ومنذ ذلك الوقت انتقلت الخلافة من بغداد إلى القاهرة، ولكنها ظلت خلافة إسمية محضاً، ليس للخليفة من منصبها إلاّ بقاء اسمه على المنابر، بينما ظلت السلطة الحقيقية في يد المماليك حتى سنة ٩٢٣ هـ ـ ١٥١٧م، عندما سقطت مصر في حكم العثمانيين الأتراك.

على أن إنتقال السلطة الحقيقية من أيدي خلفاء بني العباس «القرشيين»، يرجع إلى

---

(١٩٤) انظر الفقرة العاشرة من هذا الفصل.

(١٩٥) أبو يعلي ـ المعتمد في أُصول الدين ـ تحقيق د. وديع زيدان حداد ـ المكتبة الشرقية ـ بيروت. ص ٢٤١.

وقت سابق على دخول التتار إلى بغداد، فمنذ صارت الغلبة للأتراك في عهد المتوكل، أصبح الأمر كله في أيدي الموالي الذين صار بمقدورهم عزل الخلفاء وتعيينهم. ورأت بغداد خليفتها القاهر (٣٢٠هـ) والمتقي (٣٢٩هـ) والمستكفي (٣٣هـ) وقد سلمت أعينهم جميعاً، بينما راح أولهم يمشي في شوارع بغداد، وعليه جبة حائلة اللون، يتسول الناس قائلاً: «تصدقوا عَلَيّ. بالأمس كنت أمير المؤمنين، وأنا اليوم من فقراء المسلمين».

وزاد الأمر وضوحاً، عندما تولى البويهيون الفرس زمام الحكم في بغداد سنة ٣٣٤هـ، حيث مارسوا السلطة الحقيقة في الدولة، تحت الراية الإسمية للخليفة، مدة تزيد على قرن من الزمان، ثم جاء السلاجقة الأتراك فاستلوا على بغداد سنة ٤٤٧هـ، مكررين نموذج الدولة السلطانية الذي ابتكره البويهيون، والذي توزع فيه السلطة توزيعاً غير عادل بين «الخليفة القرشي» الذي يكون له القصر والجواري ولقب الخليفة، وبين السلطان «اللاقرشي» (فارسي في حالة بني بويه، وتركي في حال السلاجقة)، الذي يملك سلطة الحكم كاملة على الحقيقة.

ولم يخل الأمر من إستثناءات، فقد حاول بعض الخلفاء مثل القادر بالله (٣٨١هـ) وابنه القائم بأمر الله (٤٢٢هـ)، إدخال بعض الترميمات على نظام الخلافة وعلاقته بالمؤسسة السلطانية، ولكن هذه المحاولات «الشرعية» لم تستطع النيل من تلك المؤسسة، التي كانت تستند بالفعل إلى عصبية سياسية قبلية قوية، ولذلك فإن أحداً لم يقدر على إخراج البهويهيين من بغداد، إلاً السلاجقة الأتراك الذين جاءوا بعصبية سياسية قبلية أقوى، زاحفين في سيرهم عبر إيران والجزيرة وسورية والأناضول، فقد «سيطروا على البلاد الإسلامية في آسيا من الحدود الغربية لبلاد الأفغان، حتى البحر المتوسط، ليعاودوا جمعها مرة أُخرى في يد حاكم واحد. «هذا إلى جانب» تصديهم ومواجهتهم للقوى الخارجية الغازية من بيزنطيين وصليبيين ومغول. الأمر الذي رفع من شأنهم في نظر المسلمين»[١٩٦].

ويستحق هذا النموذج، نموذج «الدولة السلطانية»، الذي بدأ بالبويهيين بسنة ٣٣٤هـ، واستمر من خلال السلاجقة، حتى سقوط الخلافة في بغداد سنة ٦٥٦هـ، يستحق وقفة للتأمل من حيث علاقته بمفهوم القرشية.

وذلك أن كلاً من البويهيين والسلاجقة كان يملك من القوة والسطوة بعد استقراره في بغداد ما يمكنه من الإطاحة بالخلافة العباسية، بحيث يجمع لنفسه بين السلطة الإسمية والفعلية جميعاً. ومع ذلك فإن أياً منهم لم يفعل ذلك ولم يتجه بنيته إليه، . الأمر الذي

---

(١٩٦) ستانلي لين بول ـ الدول الإسلامية، ترجمة محمد صبحي فرزات ـ دمشق ١٩٧٤. وانظر د. وجيه كوثراني ـ الفقيه والسلطان ـ المركز العربي الدولي للنشر والترجمة. ص ٢٧، ٢٨.

يجد تفسيره عندنا، في رسوخ مفهوم القرشية كحكم ديني غير قابل للنقاش بسبب إستناده إلى النصوص، لقد تحولت القرشية في هذه الحالة إلى «شرعية رسمية» يجب مراعاتها باستمرار، باعتبارها من دواعي الملاءمة السياسية ذاتها. وهكذا صارت السلطة الإسمية للخليفة بحاجة إلى قوة سياسية لتحميها، بينما كانت السلطة الحقيقية التي يمتلكها السلطان البويهي بحاجة إلى صك اعتماد رسمي من الخليفة.

وتبدو الصورة واضحة من علاقة الخليفة العباس «القرشي» بالأمير الفارس «البويهي» من خلال نص العهد الذي قدمه الخليفة المطيع للأمير عضد الدولة سنة ٣٣٤هـ، والذي جرى على النحو التالي «قد رأيت ان أفوض إليك ما وكل الله تعالى إلي، من أُمور الرعية في شرق الأرض وغربها، وتدبيرها في جميع جهاتها، سوى خاصيتي وأسبابي وما تحتويه داري»[(١٩٧)].

كما تبدو بشكل أوضح من خلال قول المطيع يبرر قعوده عن الغزو والجهاد «الغزو يلزمني إذا كانت الدنيا في يدي، وإلي تدبير الأُمور والرجال، وأما الآن وليس لي منها إلاَّ القوت القاصر عن كفافي في أيديكم وأيدي أصحاب الأطراف، فما يلزمني غزو ولا حج ولا شيء مما تنظر فيه الأئمة، وإنما لكم مني الاسم الذي يخطب به على منابركم تسكنون به رعاياكم، فإن أحببتم اعتزلت عن هذا المقدار أيضاً وتركتكم والأمر كله»[(١٩٨)].

إلى هذه الدرجة وصل الإزراء بمنصب الخلافة في بغداد، ومع ذلك فقد تمَّ الإبقاء عليها، كراية شكلية، أو ورقة سياسية لازمة «لتسكين الرعايا» على حد قول المطيع. لقد كان من الصعب ـ حتى ذلك الوقت ـ على المناخ الفقهي والشعبي العام أن يتقبل فكرة سقوط الخلافة كجامعة سياسية توحيدية مهما كانت هشاشة قوتها، ولا شك أن «مفهوم القرشية» الذي كان قد استقر في الوعي الفقهي كحكم نصي ملزم، كان واحداً من المكونات الرئيسية لهذا المناخ، إن لم يكن أهمها على الإطلاق.

ولا شك أن الدافع السياسي المحض ـ الذي يتمثل هنا في مراعات المناخ السني العام ـ كان المحرك لإبقاء البويهيين على الراية العباسية الشكليه، والدليل على ذلك أنهم ـ وهم من الشيعة الإمامية ـ تراجعوا عن الفكرة التي راودت معز الدولة بعد دخوله بغداد حين هم أن يستبدل بالخليفة العباس إماماً علوياً. فقد عارضه رجاله معارضة شديدة من منطلق رؤية سياسية صرف قائلين «ليس هذا برأي، فإنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة، ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه. فإذا أجلست

(١٩٧) حسن منيمنة ـ تاريخ الدولة البويهية ـ الدار الجامعية ـ بيروت ١٩٨٧ ـ ص ١٨٧، وانظر ـ الفقيه والسلطان السابق ـ ص ٢٠.

(١٩٨) حسن منيمنة ـ تاريخ الدولة البويهية ـ ص ١٨٧.

بعض العلويين خليفة كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته، فلو أمرهم بقتلك لفعلوه»[١٩٩]. وهي رؤية تذهب في وضوح إلى استبعاد الجانب الديني على المستويين الشيعي والسني على السواء.

والسؤال الآن هو كيف تعامل الفقه السلفي مع هذه الوضعية الجديدة، المتمثلة في نموذج الدولة السلطانية، بما ينطوي عليه من إلغاء فعلي لسلطة الخليفة القرشي، الذي يعترف صراحة بأنه لا يلزمه «غزو ولا حج ولا شيء مما تنظر فيه الأئمة» وبأنه لا ولاية له إلاً على «خاصته وأسبابه وما تحتويه داره» كيف خرج الفقه السلفي من هذا المشكل؟.

والجواب المجمل على هذا السؤال يتلخص في «تجاهل» الفقه لحقيقة السقوط المزري لسلطة الخلافة وانتقالها من يد قريش إلى أيدي غير قرشية، بل وغير عربية، كالبويهيين الفرس، والسلاجقة الأتراك وحين تحولت الخلافة إلى مجرد اسم بغير مسمى، تحول الفقه إلى الزاوية الإسمية ينظر إليها من خلالها.

لقد كان الفقه هنا يمارس ضرباً من التعامي أو خداع الذات، ففي الوقت الذي لم يكن الخليفة القرشي يمارس أية سلطة على الإطلاق، ولم يكن الحاكم الذي يمارس السلطة المطلقة قرشياً بأي حال، ظل الفقه متمسكاً بمقولة القرشية باعتبارها حكماً نصياً ملزماً، حائزاً لحجية الأمر المقضي. ولم يكن الأمر في الحقيقة ينطوي على شجاعة أدبية من أي نوع كان، لأن أصحاب السلطة الحقيقية ـ كما رأينا ـ لم يكن لهم في المسألة رأي آخر، فهي مسألة «قديمة» وراسخة قبل نشوء النمط السلطاني بعدة قرون. ولم يكن أصحاب السلطة البويهيون أو السلاجقة راغبين في اسم الخلافة، بل كانوا حريصين على حقيقة السلطة التي توفرها الخلافة. ومن ثم فلم يكونوا معنيين ببقاء شرط القرشية أو عدم بقائه.

ورغم أن من إستيلاء البويهيين الشيعة على السلطة، إفتئاتاً على شرط القرشية، فضلاً عما ينطوي عليه من إفتئات على الشروط الأُخرى المعتبرة في الحاكم، إلاً أن الفقه السلفي لم يعدم وسيلة لمجاراة الأمر الواقع وتقنينه وإدخاله في إطار النظرية، وهكذا جاءت «إمارة الإستيلاء» في منطوقها النظري، ترجمة حرفية للواقع السياسي كما جرى على يد البويهيين، لقد صارت من الأنماط المقبولة في إطار النظرية، الأمر الذي يتضح تماماً من التعريف التالي لإمارة الإستيلاء كما ننقله عن الماوردي «وأما إمارة الإستيلاء الذي تعقد عن إضطرار فهي: أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً

---

(١٩٩) ابن الأثير ـ ج ٦، ص ٣١٥، عن تاريخ الدولة البويهية السابق ـ ص ٢١.

لأحكام الدين، ليخرج من الفاسد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة»[٢٠٠]. أما أبو يعلى فقيه الحنابلة المعاصر للماوردي والبويهيين، فيعرفها بقوله «أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالخليفة في تدبير السياسية وتنفيذ الأحكام الدينية»[٢٠١].

وأما تفسير ذلك، أو بعبارة أدق، تبريره فقهياً، فهو يجري بعبارة الماوردي على النحو التالي «وهذا وإن خرج من عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه، ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مذخولاً ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الإستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الإستكفاء والاختيار، لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز»[٢٠٢]. وهي تقريباً نفس عبارات أبي يعلى التي يقول فيها: «وهذا وإن خرج عن عرف التلقيد المطلق، ففيه من حفظ القوانين الشرعية، ما لا يجوز أن يترك فاسداً، فجاز فيه مع الإستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختبار»[٢٠٣].

وليس في هذه العبارات جديد فيما يتعلق بإقرار ولاية المتغلب، فقد سبق إقرارها قبل هذين الفقيهين بأمد غير قصير. وقد مرَّ بنا قول أحمد ابن حنبل «ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر، أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، براً كان أو فاجراً»[٢٠٤]. ولكن الجديد الذي يعنينا هنا هو أن ولاية المتغلب التي أقرها الماوردي وأبو يعلى، تقع هذه المرة بغير قرشي بل ولغير عربي، بينما كانت الغلبة في المنظور التاريخي لأحمد لا تقع إلاَّ لقرشي.

وهكذا كانت الشروط النظرية التي وضعها الفقهاء للحاكم تتساقط، شرطاً وراء شرط، إنصياعاً لفرضية الأمر السياسي الواقع من الحكام. لقد قال أبو يعلى بعد أن عدد شروط الحاكم الأربع وهي القرشية، والعلم مع العدالة، والقيام بالحرب والسياسة، والفضل، قال: «وروي عن الإمام أحمد رحمه الله ألفاظ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل»[٢٠٥]. ولم يكن الواقع السياسي في عهد أحمد قد طرح شرط القرشية على محك الإختبار. كما صار الحال إليه في عهد أبي يعلى والماوردي الذين عاشا في سلطان البويهيين.

---

(٢٠٠) الماوردي ـ الأحكام السلطانية ـ ص ٣٩.
(٢٠١) أبو يعلى ـ الأحكام السلطانية ـ ص ٣٧.
(٢٠٢) الماوردي ـ المرجع السابق ـ نفس الموضع.
(٢٠٣) أبو يعلى ـ الأحكام السلطانية ـ ص ٣٧.
(٢٠٤) من رواية عبدوس بن مال القطان. انظر المرجع السابق ـ ص ٢٠.
(٢٠٥) المرجع السابق ـ نفس الموضع.

كان نموذج الدولة السلطانية ـ حيث الحاكم الفعلي في مقر الخلافة بويهي فارسي ـ أول إختبار للقرشية على محك الواقع السياسي. وكما هو المتوقع، فقد تمّ الإلتفاف حول الشرط، باستخدام الإبقاء الإسمي لمنصب الخلافة، الذي تمّ في الحقيقة لسبب واحد هو التوقيع على صك اعتماد الأُمراء البويهيين الذين كانوا كما سبق القول «حريصين على استخدام الرصيد المعنوي الذي كانت تملكه مؤسسة الخلافة في الوعي الجماعي لعامة أهل السنة»(٢٠٦).

وهكذا أطمأن الفقهاء والشراح، رغم كل ما حدث، أن الخلافة لا تزال باقية في قريش. طالما ظل هناك منصب إسمه الخلافة، يدعي لصاحبه القرشي على أعواد المنابر. ومن هنا فقد راح النووي في شرحه على صحيح مسلم يعلن أن حكم حديث القرشية «مستمر إلى يوم القيامة، ما بقي من الناس إثنان. وإنه ظهر ما قاله النبي ﷺ، فمن زمنه إلى الآن لم تزل الخلافة في قريش ومن تغلب على الملك بطريقة الشوكة لا ينكر أن الخلافة في قريش وإنما يدعي أن ذلك بطريق النيابة عنهم»(٢٠٧).

والنووي هنا، يضعنا بأحديث القرشية في مواجهة لا مفر منها مع مشكل التاريخ.

فهو يجعل من الحديث نبوءة نبوية تجزم باستمرار خليفة قرشي في العالم إلى قيام الساعة. وذلك مشكل لا حل له، حيال الواقع التاريخي الذي لم يدركه النووي المتوفي سنة ٦٧٦هـ. بل وأيضاً حيال الواقع التاريخي الذي أدركه، فقبل وفاة النووي بعشرين عاماً على وجه التحديد، كانت الخلافة العباسية في بغداد قد سقطت سقوطاً مروعاً على يد التتار، حيث قتل الخليفة، واستبيحت ديار الإسلام، وظلت الأُمة بغير خلافة قرشية معتبرة مدة تزيد على ثلاثة أعوام. ومع ذلك فقد جزم النووي وهو يشرح أحاديث القرشية في صحيح مسلم بأن الخلافة من زمن النبي ﷺ حتى عصره «لم تزل في قريش من غير مزاحمة لهم على ذلك» وبأن «من تغلب على الملك بطريق الشوكة لا ينكر أن الخلافة في قريش»، يشير بذلك إلى البويهيين والسلاجقة، متجاهلاً التتار، الذين قطعوا بالفعل تواصل الوجود الإسمى للخلافة، منكرين بالطبع أنها حق خالص لقريش أو للعرب أو للمسلمين(٢٠٨).

---

(٢٠٦) د. وجيه كوثراني ـ الفقيه والسلطان ـ ص ٢٢. هذا وسوف نعرض تفصيلياً في القسم الثاني من هذا الكتاب، للتطور الناجم في النظرية عن التطور في حركة الواقع السياسي.

(٢٠٧) مسلم بشرح النووي ـ السابق ص ٢٨١. وفتح الباري ـ ج ١٣ ص ١١٧.

(٢٠٨) ومع ذلك، فإذا أمكن لنا أن نلتمس للنووي بعض العذر في رأيته لنصوص القرشية، من منطلق أنه ـ زمنياً ـ كان يعيش عصراً لم يزل مشبعاً بأجواء سلفية لا شك فيها، بل كان يعيش عشر التشبث الجامد بهذه الأجواء، حيث تنعدم القدرة ـ فضلاً عن الرغبة ـ في الاجتهاد والتجديد، أضف إلى ذلك بقاء «مصطلح» القرشية ذاته حتى ولو كان مفرغاً من أي مضمون حقيقي، من خلال الخلافة =

لقد كان الحس التاريخي الاجتماعي غائباً على نحو واضح، في منهج تناول النصوص لدى معظم الشراح السلفيين. فحتى النصوص ذات الصبغة التاريخية الواضحة، كانت تخضع لمنهج التناول «الفقهي» السائد، بنزعته اللغوية، واهتماماته الدائرة أساساً داخل نطاق «الحكم» من جهة الوضع وجهة التكليف.

ـ ١٢ ـ

صار من الواضح. فيما نحسب. أن القول بشرط القرشية، وامتداده الملزم إلى آخر الزمان، قول يعارضه التاريخ، فضلاً عن تناقضه الصريح مع المبادىء القرآنية المطلقة، التي تهتف بالعدالة والمساواة والمحبة الإنسانية. فالدين الإلهي ـ كما علمنا الإسلام، وكما ينبغي أن يعاد عرضه على العالم ـ لا يمكن أن يكون نحلة مخصوصة بقبيلة أو بشعب أو إقليم، وإنما هو جوهر مطلق، موجه على الدوام إلى المشترك العام في الإنسانية. وإذا ما حدث ـ بضرورة الحركة مع التاريخ ـ أن تداخلت خصوصيات القبيلة أو الشعب أو الإقليم، مع هذا الجوهر المطلق، فإن الواجب يقتضي أن يعاد فك الاشتباك بينهما ليتم عرض الدين من جديد، كوحي خالص متصل الإسناد إلى الله.

وفي رأينا، أن القول بمفهوم القرشية، لا يعدو أن يكون عرضاً من أعراض التداخل الذي تم في الإسلام، بين الجوهر الإلهي المطلق، الذي لا يعبر عنه إلاَّ النص الخالص المقطوع بإسناده إلي الوحي، وبين خصائص القبيلة والشعب والإقليم، تلك التي عادة ما تفرض نفسها بقوة التاريخ.

لقد كانت ظروف المجتمع العربي القبلي، بموازيين القوى السياسية الفاعلة فيه، عند وفاة النبي ﷺ، هي التي جعلت من مفهوم «القرشية» واقعاً سياسياً. ونزعم أن هذا «الواقع السياسي» تحول إلى «مفهوم سياسي» قبل أن يتحول بدوره إلى «نص» سياسي أيضاً.

= العباسية الشكلية في القاهرة. إذا أمكن لنا بسبب ذلك كله أن نتفهم موقف النووي، فليس من اليسير أن نتفهم موقف العقل الإسلامي الراهن ـ مهما سلمنا بجذوره السلفية المتواصلة ـ حين يردد وراء النووي أن أحاديث القرشية «تدل على بقاء الوجوب إلى قيام الساعة، (حيث) لا يمكن أن يوجب الشرع شيئاً لا وجود له (بدليل) حديث عمرو بن العاص» رضي الله عنه «قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قريش ولاة الناس في الخير والشر إلى يوم القيامة»». ونحن ننقل هذا القول من رسالة جامعية حديثة، تمّ منح صاحبها درجة الامتياز من جامعة أُم القُرى بمكة، وتمّ نشرها في كتاب بعنوان «الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة». دار طيبة للنشر والتوزيع ـ الرياض ـ ط ١ سنة ١٩٨٧، ص ١٨٧، ٢٨٨. عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي. وإذا كانت الرسالة ترى ـ بحق ـ أن الشرع لا يمكن أن يوجب شيئاً لا وجود له، فإنها لم تقدم لنا جواباً على السؤال التالي: هل لقريش وجود في العالم اليوم؟.

إذن فقد كانت البداية ـ كما هي العادة في الفقه السياسي الإسلامي ـ هي الواقع السياسي. الذي سرعان ما تتمّ ترجمته، على نحو حرفي عجيب، إلي شيء يشبه القاعدة العامة أو القانون الملزم. وليس من العسير علينا، في ظل الإلمام بالظروف السياسية والعقلية، التي جرى من خلالها تدوين النص السني، أن نفهم عملية التحول المركبة للقرشية، من «واقعة» إلى «مفهوم» إلى «نص». فقد ظلت الأبواب مفتوحة على مصاريعها كما سبق البيان، بين النصوص والمفاهيم طوال القرون الثلاثة الأُولى من الهجرة.

وإذا كانت القرشية قد صارت واقعاً سياسياً منذ اللحظة الأُولى في الإسلام، أي قبل بدء النشاط الفقهي التنظيري بفترة من الزمن، فقد ظل هذا الواقع قائماً باستمرار، وحتى انتهاء الفقه السلفي من التنظير لقضية الخلافة. ومن الضروري هنا أن نلاحظ أن الفقه السلفي لم يواجه في هذا الصدد معارضة ذات وزن، فقد كان الشيعة ـ وهم حزب المعارضة الأكبر حجماً ـ يذهبون في خصوص القرشية نفس المذهب، أما الخوارج الذين كانوا يرفضون القول بالقرشية، فلم يكن لهم وجود بالمعنى الفقهي، فقد إنصبت معارضتهم بشكل أساسي، في الخروج العسكري المتواصل على السلطة، ولم يقدموا طرحاً نظرياً منظماً في مواجهة الفقه السلفي، إلا في وقت لاحق وعلى نطاق محدود.

ومن هنا فقد وجد «الواقع السياسي القرشي» مناخاً مثالياً للتحول إلى «مفهوم» راسخ في العقل السياسي المسلم، تؤيده في أول الأمر مقولة أبي بكر عن الواقع السياسي لقريش، وهي المقولة التي من السهل تصورها وهي تتحول إلى نص مرفوع.

وإذا كنا نؤكد أن الواقع السياسي في عصر الرسالة، كان يفتقر إلى الظرف الموضوعي الداعي «للنص» على القرشية، لا سيما في هذه الصيغ التوكيدية المتوالية، التي تشعر معها وكأن قريشاً تواجه منافسة حالة أو وشيكة حول موقعها وسلطتها، وهو أمر مخالف للواقع الثابت في عهد النبي ﷺ، فإننا نؤكد أيضاً أن الظرف الموضوعي الداعي «لمفهوم» القرشية قد وجد بعد ذلك.

أولا: وُجِدَ هذا الداعي في حاجة النظرية لتأسيس موقف أبي بكر في مواجهة المعارضة الأنصارية وهو التأسيس الذي يمثل حجر الزاوية في بناء النظرية السنية كلها، ليس في مواجهة الأنصار الذين كانوا قد كفوا عن المعارضة واندمجوا بشكل كامل في التيار العام، وإنما في مواجهة الشيعة الذين كانت معارضتهم النظرية الحادة والمتواصلة تبدأ من أبي بكر، وتشكك في مقولة السنة بانعقاد الإجماع عليه.

ثانياً: وُجِدَ هذا الداعي في حاجة الدولة والنظرية معاً، لدفع الواقع السياسي الذي فرضه الخوارج حين أقاموا لأنفسهم خلافة خاصة بهم، وسموا رئيسهم قطري بن الفجاءة أمير المؤمنين، وظلوا مصدر إزعاج دائم للدولة الأموية وفترة من دولة بني العباس.

وثالثاً: وُجِدَ هذا الداعي في حاجة الدولة ومن ثم النظرية، لقمع الطموحات التي راودت أو كانت بسبيلها إلى أن تراود بعض القبائل العربية التي استقرت في المصرين العراقيين الكوفة والبصرة، والتي أصبحت تنظر بعد بلائها في الفتوح، بشيء من الحسد إلى قريش وثرواتها الآخذة في التضخم.

ونزعم أن لهذا الظرف الأخير، أهمية بالغة بالنسبة لقضيتنا الماثلة، وربما كان واحداً من أهم الملابسات التي ساهمت في علمية التحول بمفهوم القرشية إلى دائرة التنصيص وقد بدأ ذلك فيما يبدو أيام معاوية، الذي كان شديد الحساسية، حيال منصبه الجديد، بحيث أضحت طموحات القبائل هاجساً من هواجسه المقلقة.

وعلى ضوء هذه الحقيقة، ولمزيد من البيان حولها، نعرض لنصين من نصوص القرشية، صادرين بشكل مباشر عن «الدولة» أولهما يرويه عمرو بن العاص أحد المؤسسين الكبار للدولة الملكية الأُولى في الإسلام، والثاني يرويه معاوية بن أبي سفيان المؤسس الأول لهذه الدولة.

أخرج أحمد من طريق عبد الله بن أبي الهذيل قال «لما قدم معاوية الكوفة، قال رجل من بكر بن وائل: لئن لم تنته قريش لنجعلن هذا الأمر في جمهور من جماهير العرب غيرهم. فقال عمرو بن العاص: كذبت. سمعت رسول الله ﷺ يقول: قريش قادة الناس»[٢٠٩].

واضح أن هذا النص قد ورد مسبباً. أعني أنه يتضمن السبب الذي أدى بعمرو بن العاص إلى التحديث به. وقد لاحظنا من قبل أن نصاً واحداً من نصوص القرشية لم يرد مسبباً من جهة النبي ﷺ، بمعنى أنه لم يرد متضمناً السبب الذي دعا النبي ﷺ إلى التحديث به. وتلك في حد ذاتها قرينة بينة على ما أكدناه من انتفاء الظروف الموضوعية الداعية إليه في عصر الرسالة، وتوافرها بعد ذلك في عهد معاوية وعمرو بن العاص.

والسبب الوارد في النص هو بعينه تلك الظروف الموضوعية، المتمثلة في ضجر القبائل من قريش، بنفوذها المتعاظم، وثرواتها المتضخمة، التي بدأت القبائل ـ من جراء الفتنة ـ تنظر إليها بأعين مفتوحة، فقد كان من الطبيعي في ظل الأداء السياسي القرشي الذي أفرز الفتنة، أن تهتز الهيبة «الدينية» التي استقرت لقريش منذ النبوة. وقد بدت البوادر بعد فترة وجيزة من خلافة عثمان، حين خرج على سياسة عمر التقليدية التي كانت تقوم على كبح جوامح قريش، ووضعها تحت رقابة صارمة ومستمرة، فضلاً عن التضييق عليها في العطايا والأرزاق. وربما كان عمر، برؤيته السياسية الراقية ذات الحس الاجتماعي

---

(٢٠٩) انظر ابن حجر ـ فتح الباري ـ ج ١٣ ـ ص ١١٨.

الواضح، قد استشرف شيئاً من بوادر هذا الضجر العربي أو توقعه، حين كان يضيق الخناق على قريش ويمنعها من السياحة في الأمصار، قائلاً قولته المعروفة «ألا وإني واقف بشعب الحرة، فآخذ بحلاقيم قريش أن تتهافت في النار». أما عثمان فقد كان من شأن سياساته الإقتصادية والمالية والاجتماعية أن تفتحت الأبواب على مصارعيها أمام قريش وبني أُمية بوجه خاص، الأمر الذي كانت نتيجته النهائية، تراكم كبير في الثروة القرشية، وتزايد واضح في النفوذ الأموي، وإستياء عام في القبائل العربية، سرعان ما تحول إلى ثورة دموية عارمة، هي الثورة المعروفة في تاريخ الإسلام بالفتنة الكبرى.

وحين كفت الدماء ـ مؤقتاً ـ عن النزيف بإستيلاء معاوية على السلطة، كان الشرخ في جدار الهيبة القرشية قد بدأ في الظهور. فمع دولة معاوية لم تعد حكومة قريش تستند إلى شرعية دينية مجمع عليها كشرعية الراشدين، بل صارت تقوم على شرعية جديدة هي شرعية التغلب أو القدرة على فرض الأمر الواقع. ومع أن القوة الأموية المسلحة كانت كافية على وجه العموم لفرض النظام وقمع الطموحات المعادية، إلاّ أن حساسية معاوية حيال هذه الطموحات ظلت قائمة، الأمر الذي يظهر جلياً من خلال النص التالي:

أخرج البخاري في صحيحه من طريق الزهري قال: كان محمد بن جبير بن مطعم يحدث أنه «بلغ معاوية ـ وهم عنده في وفد من قريش ـ أن عبد الله بن عمرو يحدث أنه سيكون ملك من قحطان، فغضب فقام فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجالاً منكم يحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله ﷺ وأولئك جهالكم، فإياكم والأماني التي تضل أهلها، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلاّ كبه الله في النار على وجهه ما أقاموا الدين»[٢١٠].

ومرة أُخرى يرد النص مسبباً من جهة الراوي، غير مسبب من جهة النبي ﷺ. والراوي هو معاوية وسبب الرواية، هو خوف معاوية من طموحات القبائل ونوازع الطامعين إلى السلطة. ويشير «الغضب» الذي أبداه معاوية إلى تلك الحساسية التي تكلمنا عنا. ولكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا الموضع هو: لماذا يتصادف أن يسمع معاوية وعمرو حديث القرشية من النبي ﷺ، بينما لا يسمعه أبو بكر وعمر وسعد وعبد الرحمن وطلحة والزبير، على الرغم من أن هؤلاء هم الأطول صحبة والأكثر معية؟ وهل يحق لنا الإعتراض على من يربط في هذا الصدد بين الحاجة إلى التحديث وبين التصريح بالسماع؟

لقد كانت الحاجة إلى النص واضحة جلية، وهي دفع طموح القحطانيين إلى السلطة، أو سد الطريق أمام أية مطامع محتملة منهم فيها، لا سيما وأن معاوية لم يفرغ بعد من سد

(٢١٠) صحيح البخاري ـ كتاب الأحكام ـ باب الأمراء من قريش ـ الحديث ٧١٤٠.

المطامع المتبقية لدى سائر قريش، ولا من تهديدات الخوارج.

وكما أشار الحديث عن «الملك القحطاني» حساسية معاوية وفجر غضبه، فقد أثار مشكلة أمام الشراح السلفيين، من حيث كونه يناقض الروايات الواردة بالقرشية، لا سيما وأنه مروي في صحيح البخاري من طريق أبي هريرة مرفوعاً على النحو التالي «لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بعصاه»[٢١١]. ويؤكده حديث آخر مروي عند أحمد عن النبي ﷺ كان هذا الأمر في حمير، فنزعه الله منهم، وصيره في قريش، وسيعود إليهم»[٢١٢]. وقد علق ابن حجر على هذا النص بأن «سنده جيد، وهو شاهد قوي لحديث القحطاني، فإن حمير يرجع نسبها إلى قحطان»[٢١٣].

ولأن هيبة البخاري السلفية لم تكن قد وُلِدَت بعد، وكذلك لأن معاوية كان يفهم جيداً في مسألة التنصيص السياسي فقد بادر على الفور إلى رد حديث القحطاني، رغم أن الذي حدَّث به فيما بلغه هو عبد الله بن عمرو بن العاص. وقد اشتد معاوية في رده للحديث حتى وصف رواته بأنهم «جهال» يحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله ﷺ.

أما شراح النصوص الذين أدركتهم هيبة البخاري، فقد كان عليهم مواجهة المشكل الذي يصنعه التناقض بين حديث القحطاني وأحاديث القرشية، من غير أن يضطروا إلى رد أي منها من جهة المتن، وكيف يردونها وقد وردت جميعاً بأسانيد «صحيحة» في صلب البخاري. فماذا صنعوا؟

كان الحل كالعادة ـ هو اللجوء إلى الوسيلة «الخالدة» المعهودة في فك التناقض (وكثيراً ما هو) بين النصوص المنسوبة إلى السنة، لا سيما النصوص الإخبارية والسياسية، ألا وهي «التأويل». وقد اقتضى الأمر هذه المرة من ابن حجر أن يلمز أبا هريرة، راوي حديث القحطاني، (وراوي حديث القرشية أيضاً)![٢١٤] لمزاً صريحاً حين قال «ولعل أبا هريرة لم يحدث بحديث القحطاني حينئذٍ، فإنه كان يتوقى مثل ذلك كثيراً، وإنما يقع منه

---

(٢١١) صحيح البخاري ـ كتاب الفتن ـ باب تغير الزمان حتى تعبد الأوثان ـ الحديث ٧١١٧.

(٢١٢) فتح الباري ـ ج ١٣ ـ ص ١١٦.

(٢١٣) فتح الباري ـ ج ١٣ ـ ص ١١٦، ١١٧.

(٢١٤) ومن الغريب أن حديث أبي هريرة عن القحطاني متفق عليه في الصحيحين. كما أن حديثه عن القرشية متفق عليه أيضاً في الصحيحين. انظر صحيح البخاري ـ كتاب المناقب ـ باب ٢ ـ ٦/٥٢٦. وصحيح مسلم كتاب الإمارة ـ باب الناس تبع لقريش ـ الحديث ١٨١٨. وانظر حديث القحطاني عند مسلم ـ كتاب الفتن الحديث ٢٩١٠.

التحديث به في حالة دون حالة، وحيث يأمن الإنكار عليه»[٢١٥] وابن حجر يريد من وراء هذا اللمز، تفسير قول معاوية إن هذه الأحاديث لا تؤثر عن رسول الله، ليصل إلى أنها مأثورة عنه وأن أبا هريرة لم يخترعها إختراعاً، ولكن معاوية لم يسمعها منه. ولكنه في سبيل الوصول إلى هذه الغاية، وصف أبا هريرة بالجبن، وإخفاء النصوص (وهذا ضرب من التنصيص غير المباشر أو التنصيص بالإمتناع). وإن صح ما يرجحه ابن حجر عن السكوت العمدي لأبي هريرة ـ وهو أمر لا نستبعده. من جانبنا ـ فإن معناه بالضرورة أن أبا هريرة كان على وعي «بالتناقض» بين هاتين الروايتين، رواية القرشية، ورواية القحطاني، الأمر الذي يدفع إلى السؤال التالي: كيف يتسنى لأبي هريرة أن يكون راوياً لحديث القرشية المتفق عليه عند البخاري ومسلم، وراوياً في نفس الوقف لحديث القحطاني، الذي يتصادف أن يكون بدوره متفقاً عليه أيضاً عند البخاري ومسلم؟

على أن هذا التناقض[٢١٦] ـ وقد مر بنا الكثير من نماذجه في فقرات هذا الفصل ـ لم يعد يدهشنا في الحقيقة، لأنه أحد النتائج الضرورية لطوفان الرواية في عصر التدوين. ومع ذلك فنخن نعجب من الصورة التي ترسمها هذه الروايات للإسلام، اذ تبدو مناقضة تمام التناقض للصورة التي يرسمها له القرآن والسنة المتواترة ففيما يبدو الإسلام القرآني ديناً يخاطب الإنسانية كلها عبر الزمان والمكان، تصر هذه الروايات على الربط بين الإسلام ومفردات العرب التاريخية والإقليمية، فإذا خرج الأمر من يد قريش، فلا بد أن يكون إلى حمير وكأن الإسلام والعالم سيظلان أبد الدهر في الجزيرة العربية. وكأن الإسلام لا يخاطب البشرية بأسرها والأرض بطولها وعرضها. وكأن هذه الروايات القرشية والقحطانية، شأنها في ذلك شأن أحاديث الفتن، تختزل العالم في العرب ما بين قحطان وعدنان وقريش.

فأما الإصرار على أن هذه الروايات «صحيحة» بسبب ورودها في البخاري ومسلم، فهو يعادل الإصرار على وصم الإسلام بالإقليمية، وتلك جناية كبرى في حق الإسلام، تنطوي على ظلم فادح لحقيقته، تلك الحقيقة التي لا يجوز التعبير عنها، إلاّ من خلال الوحي الخالص، أي خلال من خلال النص الثابت ثبوتا قطعياً لا شك فيه.

إن على العقل الإسلامي الراهن أن يختار بين خيارين لا ثالث لهما، بين المخاطرة بحقيقة الإسلام وسمعته في العالم، وبين التضحية بتلك القداسة الزائفة التي أضفاها السلف

---

(٢١٥) فتح الباري ـ ج ١٣ ـ ص ١١٥.

(٢١٦) انظر في التأويلات المتضاربة التي لجأ إليها العقل السلفي لرفع التناقض بين أحاديث القرشية وأحاديث القحطاني، ابن حجر ـ فتح الباري ـ ج ١٣ ـ ص ٧٧، ٧٨، ١١٤ ١١٥، ١١٦، ١١٧.

على أخبار الآحاد، حين رادفوا بينها وبين مصطلح السنة، لا سيما عند ورودها في البخاري أو مسلم. عليه أن يختار بين الإسلام في ذاته، أي الإسلام كما يعرضه الوحي الخالص، أي النص الثابت ثبوتاً قطعياً لا شك فيه، وهو ما لا يتوافر إلاً من خلال القرآن والسنة والمتواترة العملية، وبين الإسلام في التاريخ، أي الإسلام كما كُتب في عصر التدوين على يد فريق واحد من فرق السلف هو فريق أهل الحديث، الذين صنعوا بأنفسهم إشكالية الرواية وأحاديث الآحاد، ثم راحوا يفرضون على الأجيال، حلولهم المقترحة لها من خلال المنهج الإسنادي التقليدي لعلم الحديث، وهو المنهج الذي لم يستطع أن يمنع ظهور هذه الروايات المناقضة للتاريخ، والمعارضة للقرآن، والمنافية لمنطق العقل الكلي المفطور.

ومع تسليمنا بصعوبة الإختيار أمام العقل الإسلامي الراهن، بالنظر إلى أن هذا العقل الأخير لا يعدو أن يكون إمتداداً زمنياً للعقل السلفي الأول، الذي كتب المنظومة التاريخية بيديه، مما يجعل هذا العقل في الحقيقة مطالباً بالإختيار بين خيارين، أحدهما هو نفسه بذاتها، مع تسليمنا بهذه الصعوبة فلا مفر من الإختيار، وإلاً فإن فجوة الفصام الواسعة التي تفصل اليوم بين الإسلام وبين العالم سوف تزداد إتساعاً. وهو أمر ينذر بخطر كبير نخشى أن يتحول في النهاية إلى خصومة مزمنة بين الإسلام وبين العقل الإنساني المعاصر، لأن حماية الله لدينه أمر يتحقق عبر البشر، أي من خلال السنن والقوانين التي خلقها الله في العالم وعلى رأسها قانون الأسباب. يقول تعالى: **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾**.

ومن هنا، فإن المهمة الحقيقية التي ينبغي للعقل الإسلامي الراهن أن ينشغل بها، هي أن يعيد عرض الإسلام على العالم، عرضاً يعتمد على الوعي الخالص، أي النص المتواتر، وليس على المنظومة التاريخية المبنية على الفقه وما وراءه من روايات.

وفي سبيل هذا الغرض، فإن على هذا العقل، إذا ما لزم الأمر، ـ وما أظنه إلا يلزم أن يخلص نفسه من نفسه. أعني من وصاية تاريخه الإقليمي الطويل.

وربما كان عليه في هذا الصدد، أن يبدأ بالتخلص من بعض «العقد» التاريخية التي لازمته طويلاً وظلت تحول على الدوام بينه وبين مراجعة الذات. في مقدمة هذه العقد تأتي عقدة «المؤامرة» التي تتجلى في تلك الحساسية المفرطة حيال النقد، ليس فقط حين يأتي من معسكر الخصوم، وإنما في اعتبار كل نقد آتياً من معسكر خصوم. وذلك في الحقيقة عرض من أعراض السلفية العقلية ذاتها، أو هو مسلكية متوارثة من التاريخ الصراعي الذي أفرز المنظومة السلفية، وأصاب العقل المسلم بآفة المرادفة بين النقد والنفي. (انظر

الإنتقادات المتبادلة بين الفرق، وكيف كانت تنتهي دائماً بعبارات التكفير والتبديع أو التفسيق على الأقل)[٢١٧].

لقد كان من نتائج التكوين العقلي الأول، الذي تم توارثه، في مناخ عقلي وسياسي ظلت السلطة (= القهر) على الدوام تلعب الدور الأكبر في صياغته وتشكيله، أن فقد العقل المسلم معظم «حاسته النقدية» بينما تضخمت في نفس الوقت «حساسيته النقدية» أعني حساسيته حيال النقد[٢١٨].

ولذلك فنحن نزعم أن عملية شاملة للمراجعة الذاتية لم تتم.

نعم كان ثمة محاولات أولية، مثل جهود المعتزلة وبعض أُطروحات ابن حزم الأُصولية، ولكنها فضلاً عن عملية التطويق المنظمة التي تعرضت لها، لم تتوافر على القدر اللازم من الشمولية والتركيز. ومن ثم فنحن نزعم مرة أُخرى أن أوان هذه العملية الشاملة للمراجعة الذاتية قد آن.

---

(٢١٧) راجع على سبيل المثال «الفرق بين الفرق» ـ عبد القاهر البغدادي. سابق الإشارة إليه.

(٢١٨) تتجلى هذه المسلكية بشكل واضح، في موقف العقل السلفي الراهن، من الدراسات الإسلامية التي يقدمها المستشرقون. فغالباً ما يأتي رد الفعل حيالها في صورة دفاعية متشنجة تهتف بعبارات إنشائية تكون في كثير من الأحوال هي بذاتها محل النزاع أو موضع النقد. وفي كثير من الأحيان ينحصر الرد على المستشرق في أداة واحدة هي التذكير بأنه مستشرق. أي أنه بالضرورة سيىء النية حيال الإسلام، مستغنياً بذلك عن الخوض في موضوع النقد ذاته. وفي كثير من الأحيان الأخرى يؤدي الموقف السيكولوجي المسبق من الإستشراق إلى تبني الرأي المضاد على نحو نزوعي، وهو ما يعني التورط في الدفاع عما لا يمكن الدفاع عنه. وهو فخ عميق يجب التخلص من شباكه، لأن الإصرار على هذا الدفاع يتم هنا باسم الإسلام، مما يعني إلصاق الأمر نهائياً به، بيما هو في الحقيقة «النصية» ليس منه، ولا يمكن من ثم ولا يجب الدفاع عنه. ونحن لا ننكر أن بعض الأعمال الإشتشراقية يصدر عن دوافع سيئة بالفعل، ولكننا نؤكد في نفس الوقت، على أنه حتى في هذه الحالة، يجب النظر إلى هذه الأعمال، بأكبر قدر ممكن من الموضوعية، لأن «النقد» إذا كان صحيحاً، فلن يغير من هذه الحقيقة أن الإشارة إليها صادرة مستشرق أو غير مشتشرق. انظر نموذجاً لهذه الردود المتشنجة في كتاب حديث تحت عنوان «استخلاف أبو بكر الصديق» (هكذا كتبت) د. جمال عبد الهادي أُخرى، ـ دار الوفاء ـ المنصورة ـ ص ٩. حيث يشير إلى المستشرقين على وجه الجملة بأنهم «أحفاد القردة والخنازير» وأنهم «كذابون»، «وقحون»، «ساسون». هم ومن «نهج نهجهم». وتعبير «أحفاد القردة والخنازير» تعبير شائع للأسف في بعض الأدبيات السلفية القح. ودون خوض في مسألة تقييمه بموازين الأدب الكريم في الإسلام، فلا شك أنه يشي بقدر الموضوعية العلمية التي يمكن توقعها من قائله عند تناوله لقضية بعينها.

أحاديث الإستخلاف

ـ ١٣ ـ

«أخذتم هذا الأمر من الأنصار، وإحججتم عليهم بالقرابة من النبي ﷺ.

وتأخذونه منا أهل البيت غصباً؟ ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم؟ وأنا أحتج عليكم بمثل إحتججتم به على الأنصار.

نحن أولى برسول الله حياً وميتاً. فأنصفونا إن كنتم مؤمنين»[(٢١٩)]. في هذا النص القديم نسبياً، خطاب مباشر من علي بن أبي طالب، إلى أبي بكر الصديق. وهما القطبان الكبيران اللذان تدور حولهما قضية السلطة في الإسلام، وتنبثق من تاريخهما نظريتا الإمامة والخلافة. والدلالة التي نريد إبرازها في هذا النص هي أنه ـ وقد جمع في عبارته الموجزة حجة كلا القطبين في تأسيس حقه في الولاية ـ قد جاء خالياً من الإستناد إلى نص مرفوع بالاستخلاف أو الوصية. فأبو بكر يحتج على الأنصار بقرب المهاجرين من النبي ﷺ، وهو إحتجاج بالأولى وليس إحتجاجاً بإلزام. أما علي فهو يلزم أبا بكر بنفس حجته فيتكلم عن قرابته القريبة من النبي ﷺ ولكن أحداً منهما لم يذكر أن النبي ﷺ إستخلفه أو أوصى له.

ونستطيع التأكيد على هذه الحقيقة من الروايات السنية الواردة عن السقيفة وما بعدها حتى مبايعة علي، فقد خلت هذه الروايات جميعاً من أية إشارة إلى نص مرفوع[(٢٢٠)]. أما الروايات الشيعية، فمن الصعب التعامل معها في هذا الصدد من حيث أنها لا تكف عن اعتبار «الوصية» حجر الأساس الأول في بنيان التشيع. لقد كان التشيع في الحقيقة عملاً فكرياً منظماً، حظي بخدمات تنظيرية كبيرة ودائبة، استخدمت منذ البداية سلاح «النص»،

---

(٢١٩) ابن قتيبة ـ الإمامة والسياسة ـ ص ١١. ويلاحظ في هذا الصدد أن بعض الكتابات «السلفية» الحديثة، تعمد إلى التشكيك في نسبة كتاب «الإمامة والسياسة» إلى ابن قتيبة، وذلك في رأينا بغرض تلافي التعارض بين الروايات الواردة فيه وتلك الواردة بكتب السنة المعروفة. (انظر تعليق محب الدين الخطيب على العواصم من القواصم لابن العربي). ومع ذلك فقد لاحظ البعض ـ بحق ـ أن الواضح من سياق الكتاب «أنه كتب بعد خلافة هارون الرشيد وقبل الإنقلاب السني الذي حدث في عهد المتوكل. وكان المتوكل قد ولي الخلافة سنة ٢٣٢ هـ. وإذن فالكتاب أُلِّف قبل هذا التاريخ وبعد سنة ١٩٣ هـ سنة وفاة الرشيد». (انظر د. عابد الجابري ـ تكوين العقل العربي ـ ص ١٠٨، ١٠٩، ١١٤) وأياً كان القول في هذه المسألة ـ وهي قابلة للنقاش على أي حال ـ فإن الكتاب أياً كان مؤلفه، قد وضع قبل الإنقلاب السني المتوكلي، وهو تاريخ قديم نسبياً عن تاريخ التدوين النهائي للصحيحين وكتب السنن، وهذا هو بيت القصيد من إستشهادنا بروايات الكتاب التي نجد في كتب التاريخ الأخرى، كالطبري واليعقوبي والمسعودي بل والبداية والنهاية أيضاً، كثيراً من المتعابعات والشواهد لها.

(٢٢٠) انظر على سبيل المثال صحيح البخاري ـ كتاب الحدود ـ باب رجم الحبلى ـ ٣١.

ومارست أوسع عملية في التنصيص السياسي شهدها تاريخ الإسلام، وكان الناتج عن هذه العملية سيل لا ينقطع من الروايات التي تسرب بعضها، بحكم قانون الكثرة، إلى الكتب السنية. ويكاد المرء يشعر حيال هذا السيل الهائل من الروايات أن الوصية لعلي وأبنائه هي أهم قضية في الدين وأعظم مسألة في الدنيا، وقد ذكر الشيعة أن ربع القرآن نزل فيهم[٢٢١] وابن عساكر ـ وهو ليس شيعياً ـ يروي عن ابن عباس قوله «نزل في علي وحده ثلاثمائة آية»[٢٢٢]. فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للقرآن وهو نص مغلق، فكيف يكون بالنسبة للنص السني الذي ظل مفتوحاً أمام الروايات حتى القرن الرابع، فإذا به وقد صار جسداً بالغ الضخامة والإتساع.

وقد سبق أن عرضنا لعملية التنصيص الشيعية بوجه عام، وأشرنا إلى الطابع الغنوصي الظاهر في رواياتها، كما أشرنا إلى صبغتها التصنيعية التي لا تخفى، ونريد الآن، بحكم الغرض المخصص لهذه الفقرة، أن نتتبع النظرية السنية عن الخلافة من حيث استخدامها للنصوص، أو تعاطيها للتنصيص، من خلال مسألة الاستخلاف.

وتعد مسألة الإستخلاف في نطاقها السني الشيعي الواسع، دليلاً لا يقبل الشك، في نظرنا على حدوث التنصيص السياسي سواء بمعناه الحرفي المرادف للوضع، أو بمعناه المتطور المرادف للتركيب والتنظير. وإلا فكيف يمكن أن يكون النبي ﷺ قد «أوصى» لعلي بعدة أحاديث كما يؤكد الشيعة، وفي نفس الوقت «إستخلف» أبا بكر بعده أحاديث، كما يؤكد أيضاً فريق من أهل السنة.

وإذا كان الشيعة منذ اللحظة الأولى لتبلور التشيع يستندون إلى «النص» في تأسيس أحقية علي، فمن المؤكد أن أهل السنة لم يستخدموا «النص» في تأسيس خلافة أبي بكر إلاً في وقت لاحق وكرد فعل للإستخدام الشيعي. الأمر الذي يربط ربطاً واضحاً بين حركة التاريخ وظهور النصوص، ويثير شهية البحث عن العلاقة بين النص والتاريخ، للوقوف على ما إذا كان النص قد وُلِدَ أو وَلِدٌ استجابة لحاجة من حاجات الواقع السياسي أو العقلي التي يفرضها التاريخ وتلك هي المسألة التي شغلتنا في هذه الفصول، والتي تنطوي في الحقيقة على خطر أكبر من خطر القول بأن النظرية السياسية في الإسلام نظرية تاريخية غير ملزمة، لم يكتبها النص بل صاغها التاريخ. المشكلة الأكبر هنا هي أن «النص» ذاته في شق منه، يرجع في صياغته أيضاً إلى التاريخ.

نعم إن قطاعاً كبيراً من الموقف السني، لا يذهب إلى تأسيس خلافة الصديق على

---

(٢٢١) انظر عبد الحسين شرف الدين الموسوي ـ المراجعات ـ ص ٦٧.

(٢٢٢) الصواعق المحرقة لابن حجر الهيثمي ـ باب ٩ ـ فصل ٣.

نص مرفوع ولكن قطاعاً لا يستهان به أيضاً من هذا الموقف، صار يذهب في تأسيسها هذا المذهب. وهو أمر من شأنه أن يضفي نوعاً من الغموض وربما الاضطراب حول الأساس الذي تقوم عليه النظرية السنية في الخلافة فإذا كانت الخلافة وفقاً للقطاع الأول تقوم على أساس «الإختيار» باعتباره مقابلاً لفكرة التعيين أو الوصية بالمصطلح الشيعي، الأمر الذي يجعل من الحكومة سلطة وضعية تستمد شرعيتها من إختيار الناس أو رضا الشعب، إذا كان ذلك هو مؤدي النظرية وفقاً للقطاع الأول، فإن القول بالتوصية لأبي بكر يفرغ فكرة الإختيار من مضمونها الحقيقي، ويلقي على التصور السني ظلالاً ثيوقراطية هي غني عنها، وهي ظلال ملازمة بغير شك للتصور الشيعي عن الإمامة.

وقد تنبه ابن تيمية ـ بذكاء ـ إلى هذا المشكل، فذهب في تأسيس خلافة الصديق إلى الجمع بين العهد والإختيار مشير إلى أن العهد إلى أبي بكر كان ضمنياً وليس صريحاً، وأن خلافته قامت على إختيار صريح من المسلمين، يقول: «فخلافة أبي بكر الصديق دلت النصوص الصحيحة على صحتها وثبوتها، ورضا الله ورسول الله ﷺ له بها. وانعقدت بمبايعة المسلمين له واختيارهم إياه إختياراً إستندوا فيه إلى ما علموه من تفضيل الله ورسوله له، وأنها حق وأن الله أمر بها وقدرها وأن المؤمنينن يختارونها. وكان هذا أبلغ من مجرد العهد بها، لأنه حينئذٍ يكون طريق ثبوتها العهد، وأما إذا كان المسلمون قد إختاروه من غير عهد، ودلت النصوص على صوابهم فيما فعلوه ورضا الله ورسوله بذلك، كان ذلك دليلاً على أن الصديق فيه من الفضائل التي بان بها عن غيره ما علم المسلمون به أنه أحقهم بالخلافة فإن ذلك لا يحتاج إلى عهد خاص»[٢٢٣].

وفي رأينا أن هذا الجمع بين العهد الضمني والإختيار، لا يعدو أن يكون واحدة من المحاولات الترميمية التي كان ابن تيمية على الدوام يرمي من ورائها إلى تبييض وجه المنظومة السلفية، وتبرير أُطروحاتها التي تنطوي على كثير من أوجه التناقض. ومن الملاحظ أن ابن تيمية الذي أورد هذا النص في كتابة «منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة والقدرية» كان في موضع رد على الشيعة، وهو الموضع الذي لا تزال النظرية السنية «محنطة» عليه منذ بداية نشأتها وحتى اليوم، والذي يجعل من ذكر علي وأبي بكر مفردتين حاضرتين على الدوام، عندما يذكر نظام الحكم في الإسلام، ليس فقط فيما يتعلق بالماضي بل وأيضاً فيما يتصل بالمستقبل. وسوف نعرض لهذه الآفة بشيء من التفصيل في كتاب آخر نخصصه لقراءة موسعة في تاريخ النظرية على ضوء التاريخ العام للسلطة والمعارضة.

---

(٢٢٣) ابن تيمية ـ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ج ١ ص ١٤٠، ١٤١.

فهرس المحتويات

المستشار عبد الجواد ياسين

ـ قاض مصري سابق من مواليد ١٩٥٤، تخرج من كلية الحقوق في جامعة القاهرة سنة ١٩٧٦، وتدرج في سلك النيابة العامة والقضاء منذ تخرجه.

ـ له مؤلفات في الفكر السياسي والفقه الدستوري آخرها: تطور الفكر السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر.

السلطة في الإسلام

العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ

لقد أصبح «السلف» (وهو تعبير غامض يحتاج إلى الضبط والتحديد) مصدراً للتشريع بما يخالف الشريعة. ففعل «السلف» الذي وافق على الانقياد لأنظمة فاسدة يصبح «دليل» حكم بجواز ذلك الانقياد، وهذا نموذج لعلاقة التاريخ السياسي بتاريخ الفقه، نموذج ليس فقط لتنحية النص، بل لطريقة رسمه وإنشائه وتكوينه. فمنذ أن دُوِّنَتْ النصوص، ولا سيّما السنّة، في كتب مستقلة كمتون سرديّة صرف، بغير إشارة إلى سياقات الواقع التي كانت تلابسها في لحظات التلقي الأولى، أو في ظروف التدوين المتأخرة، والعقل الإسلامي يتعاطى معها ككائنات تشريعية مطلقة وكاملة الكينونة، بمعزل عن العوامل الخارجية.

لقد قرأنا بعض الأحاديث في كتب السنة الصرف فلم نفهمها، فلما قرأناها في كتب التاريخ فهمناها، كما قرأنا أحاديث في كتب السنّة الصرف فقبلناها، ثم قرأناها في كتب التاريخ فلم نقبلها.

لذلك ارتأينا القراءة في النص على ضوء التاريخ وفي التاريخ على ضوء النص.

لوحة الغلاف: محمد شمس الدين



المركز الثقافي العربي

ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت ـ لبنان

ص.ب 4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب